المثل العقلية الأفلاطونية

حققه وعلق عليه
عبد الرحمن بدوي

الناشر
وكالة المطبوعات
الكويت
دار القلم
بيروت - لبنان

المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة
نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين ، المجلد رقم ١٢

المُثُل العقلية الأفلاطونية

حققه وقدم له

عبد الرحمن بدوي

القاهرة
مطبعة دار الكتب المصرية
١٩٤٧

فهرس الكتاب

صفحة

الفصل الأول

فى المثل الأفلاطونية

الفصل الثانى

فى المُثُل المُعلَّقة

الفصـــل الثـالث

ملحـــق

تصـــدير عام

لئن كان أرسطو قد احتلَّ مركزَ السيادة فى الفكر العربى فى أطواره الأولى إلى أن كاد يصير وحده صاحب التأثير فيه فى القرنين الرابع والخامس ، فإنه لم يكن ثمت مايدعو إلى استمرار هذه السيادة مدى طويلا : سواء من ناحية مذهبه ، ومن جانب الذين تلقوه . فروح مذهبه كانت بعيـدة عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية ، لأن روح هذا المذهب ذات طابع يونانى خالص، فكان فى الواقع أقرب تمثيلا للروح اليونانية من أفلاطون الذى سرى فى مذهبه دمٌ شرقى أو شِبهُ شرقى . ومن هنا كان أفلاطون ذا رَحِـمٍ ماسّةٍ بالفكر الشرقى، ومنـه الروحُ العربية . وأولئك الذين تلقَّوْا التُّراثَ الأرسطى بشُرّاحه كانوا بروحهم بعيدين عن الروح اليونانية ، فلم يطلبوا روح أرسطو حين طلبوه بقدر ما تعلقوا بنتائج فكره المنطقى العلمى . وآية ذلك أن أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن فى الحضارة العربية إلا بعد أن طُعِّم بدماءٍ أفلاطونية وأفلوطينية .

وهنا قد يتساءل المرء ، وله الحق ، : إذا كان مانذهب إليه صحيحا ، فلمـاذا لم يُحْدِث أفـلاطونُ تأثيرَه الكاملَ منـذ البداية ؟ ولمـاذا سَرْعان ما اكتسحه أرسطو ؟ والجواب عن هـذا السؤال يسير : ذلك أن الدور الذى يمكن أفلاطونَ وأضرابَه أن يؤثروا فيه غيرُ الدور الذى يمكن أرسـطو ومن على شاكِلَتِه أن يكون لهم نفوذ فيـه مبسوط . فأفلاطون يحدث أثره المسيطر فى أدوار الابتكار والخصب الروحى ، لأن تأثيره من باطن ، بمعنى

أنه يهب المنفعل عنهُ قوةً مولِّدة لأفكارٍ جديدة ومذاهب جديدة ، بينما أثر أرسطو يظهر فى أدوار العقم والتقليد والتحصيل والعرض التفصيلى للآراء ، لأن تأثيره من خارج ، إذ يقدّم النتائج إليك مُعَدَّةً من قبل دون أن يجعلك تنفعل وإياه من باطن . فأولئك الذين يطلبون من المتقدمين مجرّد قوّة دافعة مُلهِمة، لانتائج مُعَدَّة حاضرة، يتعلقون بأفلاطون . وهؤلاء الذين ينشدون مذاهب ناجزة يتخذونها تقليدا وتحصيلا ، فلا يكون عملهم معها إلا مجرّد الشرح والتفصيل والتحليل ، يلجأون إلى أرسطو .

والشاهد على هذا فى الفكرين العربى والغربى فى العصر الوسيط . ففى لحظة اليقظة الأولى للروح، حيث يكون ثمت دافع إلى الابتكار : إما عن شعور حقيقى بقوّة باطنة، أو عن وهم يُخَيِّل إلى أصحابه شيئا منها — نرى أفلاطون الملهم المهيمن . ففى الفكر الغربى كانت هذه اللحظة ممثلة فى چان اسكوت اريجن ، لهذا كان فكره فى الواقع أكبر فكر فى العصر الوسيط الأوربى خصبا وجِدّةً . وفى الفكر العربى تمثلت تلك اللحظةُ فى أبى بكر محمد ابن زكريا الرازى ، أعظم شخصية فكرية فى الحضارة العربية كلها جرأةً وأصالة .

بيد أنه يحدث دائما ، عند ما يكون هذا الشعور بالقوّة الباطنة غير حقيقى ، أن تتلو هذه اللحظةَ لحظةُ تحصيلٍ وتمثُّلٍ دون ابتكار ولا تجديد . ففى الغرب ما لبثت هذه الموجة الخصبة الأولى — عند أريجن وأنسلم — أن غاضت وتلتها موجةُ التحصيل والتنظيم المذهبى والعرض التفصيلى ، وهى التى نجدها ممثلة بتمام نضوجها عند القديس توما الأكوينى . كذلك عند العرب جاءت الموجة الجارفة التى بلغت أوجها عند ابن سينا .

والانتقال بين كلتا اللحظتين قد تمّ فى الغرب على يد القديس بوناڤنتورا ، وعند العرب على يد الفارابى : فكلاهما مزيج من التأثر بأفلاطون وأرسطو . حتى إذا مضى عصر التحصيل واستأنفت الروحُ الحضارية شعورَها بقواها الذاتية الخصبة ، استعاد أفلاطونُ مركزَ الصدارة وتنحى أرسطوطاليس . وهذا حدث فى الحضارة الأوربية فى عصر النهضة لما أن بُعِثَتْ الأفلاطونيةُ تَشُق طريقها الظافر مرة أخرى بعد أن ران على روحها أرسطو طوال العصر الوسيط ؛ وحدث نظيره فى الحضارة العربية عند السهروردى والإشراقيين عامة . ومن هنا كانت فلسفة أو حكمة الإشراق بمثابة النزعة الإنسانية الحقيقية فى الفكر العربى ، كما بينا هذا فى موضع آخر (1) .

فمنذ عهد السهروردى المقتول (٥٨٧ هـ = ١١٩١ م) اتخذ الفكر العربى اتجاها جديدا كان ردّ فعل قوى ضد تيار الأرسطاطالية الذى ساد فى القرنين السابقين . والسهروردى نفسه — شأنُه شأنُ من يوجد عند نقطة التحوّل الفكرى الحاسمة — قد مرّ بالدورين معا فى تطوّره الروحى : الدور الأرسطى ، ثم الدور الأفلاطونى الذى كانت له السيادة النهائية . فالأول يتمثل فى مصنفات صدر الشباب ، وهى خصوصا : « التلويحات » و « اللمحات » ، ومن قبلها « الألواح العمادية » الذى ألفه فى أيام الصبا ؛ والثانى يتمثل فى « حكمة الإشراق » على وجه التخصيص ؛ ويمثل فترة الانتقال بين الدورين كتابُ « المقاومات » و « المشارع والمطارحات » . ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : « الحكماء الإشراقيين » وبين

---

(1) راجع كتابنا : « الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى » ، المحاضرة الأولى وخصوصا ص ٦٣ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

« الحكماء المشائين » ، والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو[1] . ولهذا يقول السهروردى بكل صراحة : « إمامُ الحكمةِ ورئيسُنا أفلاطُنُ ، صاحبُ الأيْدِ والنور»[2] . ولا نستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا فى هذا التيار الأفلاطونى ، فلا يزال حكم نَلّينو على هذه « الحكمة المشرقية » المزعومة لابن سينا قائما ، وهو أنها لاتفترق فى شىء عن المشائية وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر كل التأثر بالمشائية ؛ وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من « المشرقيين » ، وهم المشاؤون الشرقيون خصوصا الذين كانوا فى بغداد على عهده ومن قبله بقليل[3] . وليس فى « الإشارات والتنبيهات » ، حتى فى قسمها الأخير الذى يُهاب به عادةً فى مثل هذا الموضع للتدليل على تطوّر فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائية أو المشرقية الحقيقية ، أعنى الإشراقية — نقول ليس فيها حقا تأثير أفلاطونى واضح من نوع مانجده فعلا عند السهروردى و بقية الإشراقيين .

---

(١) راجع « تعريفات » الجرجانى : « الحكماء الإشراقيون : رئيسهم أفلاطون ؛ الحكماء المشاؤون : رئيسهم أرسطو» (ص ٨٢ ، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ = سنة ١٩٣٨ م ، تحت المادة) .

(٢) السهروردى : « حكمة الإشراق » ، طبع حجر بطهران سنة ١٣١٣ هـ = سنة ١٨٩٥ م ، ص ١٦ س ١٣ — ١٥ .

(٣) راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، خصوصا التصدير ؛ ورأى نلينو هو الذى ترجمناه فى كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٢٤٥ — ٢٩٦ ؛ ومن الذين عالجوا هذه المشكلة أخيرا دون أن يدلوا برأى واضح هنرى كوربان فى مقدمته لنشرته لمؤلفات السهروردى : « مجموعة فى الحكمة الإلهية » من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى ، عنى بتصحيحه هـ . كوربين ، المجلد الأول ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ، النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية ، رقم ١٦/١ ص XXXVIII — ص XXXIX من المقدمة الفرنسية .

وعلى هذا ، فالتيار الأفلاطونى الحقيق هو ذلك الذى بدأه السهروردى المقتـول فى القرن السـادس الهجرى واستمر حـتى بلغ أوجه النهـائى عند مُلّا صـدرا شيرازى المعروف بالصدر (أو صـدر الدين) الشيرازى (المتوفى سـنة ١٠٥٠ هـ = سـنة ١٦٤٠ م) والداماد محمد بن باقر بن شمس الدين الاستراباذى (المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ = ١٦٣٠ م) .

أما الإرهاصات التمهيـدية له فنجدها أوّلًا عند محمـد بن زكريا الرازى (المتوفى حوالى سـنة ٣٢٠ هـ = سـنة ٩٣٢ م) الذى يذكر عنـه صاعد الأندلسى أنه : « كان شـديد الانحراف عن أرسـطاطاليس وعائبـا له فى مفارقة معلمه أفلاطون وغيره من متقدّمى الفلاسفة فى كثير من آرائهم ، وكان يزعم أنه (أى أرسـطو) أفسد الفلسفة وغيّر كثيراً من أصـولها » ؛ ثم يمضى صـاعد فى تفسـير سبب انحراف الرازى عن أرسطاطاليس فيظن أنه ما أحنَق الرازى « على أرسـطاطاليس وحداه إلى تنقصـه إلّا ما أباه أرسطاطاليس ودان به الرازى ممـا ضمنه كتابه فى « العـلم الإلهى » وكتابه فى «الطب الروحانى» وغيرذلك من كتبه الدالّة على استحسانه لمذهب الثَّنَوية فى الإشراك ، ولآراء البراهمـة فى إبطال النبـوّة ، ولاعتقاد عوامّ الصابئـة <فى> التناسخ . ولو أن الرازى وفقـه الله للرشد ، وحبب إليه نَصْرَ الحق لوصف أرسطاطاليس بأنه مَحَّصَ آراء الفلاسـفة (فى المطبوع : الفلسفة) ونخل مذاهب الحكماء ، فنفى خَبَثَها ، وأسقط غثّها ، وانتقى لُبابها ، واصطفى خيارها ، فاعتقد منها ما توجبه العقولُ السليمةُ وتراه البصائر النافذة وتدين به النفوسُ الطيبـة ، وأصـبح إمامَ الحكماء وجامع فضائل العلمـاء »[1] . ومن

---

(١) « طبقات الأمم » للقاضى أبى القاسم صاعد بن أحمـد بن صاعد الأندلسى (المتـوفى سنة ٤٦٢ هـ = سنة ١٠٦٩ م)، نشرة لويس شيخو، بيروت سنة ١٩١٢، ص ٣٣ .

الطبيعى أن نجد صاعدا يقف هـذا الموقف فى الذب عن أرسطو ، لأننا لانزال فى القرن الخامس الهجرى قبل أن يولد التيار الأفلاطونى الحقيق .
و إنا لنجد كذلك فى المناظرة التى جرت بين أبى بكر الرازى و بين أبى حاتم الرازى أن الأول يُصرّح بأنه قد أخذ بقول أفلاطون فى نظرية المكان ، وتجافى عن قول أرسطاطاليس ، ويأخذ على خصمه تشبثه بقول أرسطو[1] .
بيد أننا لانستطيع أن نحدّد بالدقة عناصرَ هذه الأفلاطونية الرّازية، لفقرنا فى المصادر عنه ، ولو قدّر وبقى لنا كتاب « العلم الإلهى » وأمثاله لاستطعنا أن نقوم بهذا العمل ذى الأهمية الكبرى فى تاريخ الأفلاطونية فى الحضارة العـربية ، لهذا نكتفى بهذا القدر فى الحديث عن أفلاطونيـة الرازى ، لا لفقر فيها ، بل لفقدان المصادر ، وفى نفوسنا حسرة بالغة .

ثم تم الانتقال من هذه الهزّة الأفلاطونية المبكرة إلى الأرسطية على يد الفارابى . ولعله كان على شعور واضح بأنه هذا المعبَر ، كما يتبين من رسالته فى « الجمع بين رأيَى الحكيمين » : أفلاطون وأرسطو . ففيها حاول التوفيق بينهما بطريقـة ساذجة سـطحية فى أكثر الأحيان ، لكنها على كل حال مفيدة من ناحية تأريخ الأفكار ونفوذ التأثير الأفلاطونى والتأثير الأرسـطى فى عالم الفكر العربى . ذلك أنه يعتمد فى هذا التوفيق على التأويل للألفاظ والمعانى ، أكثر من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . على أن الفارابى قد صرح بهـذا المسلك، فقال : « إن الغرض المقصـود من مقالتنا هـذه إيضاحُ الطرق التى إذا سلكها طالب الحق لم يَضِـلّ فيها وأمكنه الوقوفُ

---

(١) راجع : « رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى » ، جمعها وصححها ب . كراوس، جـ ١ ص ١٨٢ ، ص ٣٠٧ ؛ القاهرة سنة ١٩٣٩ .

على حقيقته بأقاويل هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل الى ما تُخَيِّله الألفاظ المُشْكِلة»[1] . ولن نستطيع هنا الخوض فى بيان هذا التوفيق أو « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، بل نرجئه إلى بحث آخر عن « الأفلاطونية عند العرب » . وإنما نجتزئ هنا بالإشارة إلى تعرّض الفارابى فى تلك المقالة لمسألة الصور أو المثل ، وبيانه لرأى أفلاطون وهو أنه « فى كثير من أقاويله[2] يومئ إلى أن للموجودات صورا مجرّدة فى عالم الإله ، وربما يسميها المُثُل الإلهية ، وأنها لا تَدْثُر ولا تَفْسُد ، ولكنها باقية ؛ وأن الذى يَدْثُر ويفسد إنما هى هذه الموجودات التى هى كائنة . وأرسطو ذكر فى حروفه فيما بعد الطبيعة (أى فى كتاب الحروف ، أى « ما بعد الطبيعة ») كلاما شَنَّع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال إنها موجودة قائمة فى عالم الإله غير فاسدة[3] » . ثم يستعرض حجج أرسطو كما عرضها خصوصا فى مقالة الألف الكبرى ومقالتى المو والنو من كتاب « ما بعد الطبيعة » .

ولكى يقوم بالتوفيق بينهما فى هذه المسألة ، مسألة المثل أو الصور ، يشير إلى ماهنالك من آراء تنسب إلى أرسطو وفيها مايؤذن باعتقاده بالمثل فيقول : « وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف بـ « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية » . وهنا

---

(١) « المجموع من مؤلفات أبى نصر الفارابى » : « كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين » ، ص ٣٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

(٢) لاحظ التحفظ واللباقة فى التعبير حتى يستطيع بهذا التخفيف أن يوفق بين أرسطو وأفلاطون فى هذه المسألة العسير فيها التوفيق .

(٣) المرجع السالف ، ص ٢١ — ص ٣٢ .

يعرج على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما فى كتاب « أثولوجيا » وما فى بقية كتب أرسطو ، فيرى أن الأمر فيها لايخلو من خصال ثلاث : إما أن أرسطو ناقض نفسه ؛ و إما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ؛ « و إما أن يكون لها معانٍ وتأويلاتٌ تتفق بواطنها و إن اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » (ص ٣٢) . وهو يستبعد الفرضين الأوّل والثانى ، ولا يُبقى إلا على الثالث لأنه هو المتفق مع منهجه فى هذا الجمع والتوفيق بين رأيى أرسطو وأفلاطون . ولو كان الفارابى تعمق الفرضَ الثانى ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة إليه ، إذًا لكان قد أدّى خدمة تاريخية كبرى كان سيكون لها أخطرُ الأثر فى تطوّر الفكر العربى من بعده . لكنه استبعد هذا الفرض بطريقة عامّة فقال : « وأما أن بعضها لأرسطو و بعضها ليس له فهو أبعدُ جدا ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يُظَنّ ببعضها أنه منحول » . وبهذه اللهجة القاطعة قضى الفارابى على فرض خِصْبٍ لو حققه لكان سيكون له ماشئتَ من آثار . أتُرى كان فى إشارة الفارابى هذه — ولو أنه قطع الشك فيها — ما نبه ابن سينا بجعله يقول : « على مافى « أثولوجيا » من المطعن » (1) ؟ لعل الجواب أن يكون بالإيجاب . وعلى كل حال فسنعرض لهذه المسألة تفصيلا فى بحثنا عن « الأفلاطونية عند العرب » .

على أن الفارابى مع إبقائه على الفرض الثالث وحده ، وهو تأويل أقوال أفلاطون وأرسطو بما يوفق بينهما ، لم يبحث فى هذا الفرض تفصيلا ، بل اكتفى بكلمات عابرة غامضة لا تدل على شىء واضح .

(١) راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ، ص ١٢١ وتعليق ٣ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

والنتيجة الإجمالية التي تستخلص من توفيق الفارابي هذا أنه كان توفيقا غير مُوَفَّق ، خصوصا في جانب أفلاطون . لهـذا لم يكن له أثره مطلقا في توجيه الفكر العربي في العصر التـالي (بقية القرن الرابع ثم القرن الخامس) نحو التأثر بكليهما ؛ أستغفر الله ! فان إخفاقه في هذا التوفيق لعله أن يكون قد حمل المفكرين العرب على اليأس نهائيا من الجمع بين هذين الحكيمين غير القابلين للجمع ، فكان عليهم أن يختاروا بينهما : فإما أفلاطون ، و إما أرسطو . وكان اختيارهما للثـاني في تلك الفترة نتيجةً طبيعية لنزعة التحصيل والعرض والتفصيل ، وللعقـم الروحي وامتناع الأصالة والابتكار عند أولئك المفكرين الذين شهدتهم تلك الفترة . لهذا كانت محاولة الفارابي هذه إخفاقا مزدوجا شنيعا ، و إيذانا باندحار الأفلاطونية إلى حين ، وانتصار المشائية انتصارا حاسما في القرنين الرابع والخامس ، بل السادس ، حتى حان قِطاف ثمار الحركة الهجومية المضادة التي قام بها السهروردي .

ولنشرع الآن في بيان تطور نظرية المثل أو الصور في الفكر العربي . أما الفارابي فقد كان أرسطي النزعة ، فكان يرى أن وجود الكليات « إنما يكون بوجود الأشخاص . فوجودها إذًا بالعَرَض . ولست أعني بقولي هذا أن الكليات هي أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضا ، لكن أقول إن وجودها بالفعل على الإطلاق إنما هو بالعرض[1] » . ومعنى هذا أنه لاوجود للكليات بالفعل ، و إنما وجودها بالعرض بوصفها ماهيات ؛ وإنمـا الوجود الحقيقي لها في الأشخاص أي الأفراد المشتركين في المـاهية . وهـذا موقف أرسطي لاشك فيه .

(١) الفارابي : « المسائل الفلسفيـة والأجوبة عنها » ، في « المجموع من مؤلفـات الفارابي » ، ص ٩٤ تحت رقم ١٠ ؛ القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

وابن سينا يتجه عين الاتجاه . فقد تعرض لمناقشة المثـل الأفلاطونية بالتفصـيل فى كتاب « الشـفاء » فى فصل عقـده « لاقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين فى المثل ومبـادئ التعليميات » ، وفى فصـل آخر يتلوه « فى إبطال القول بالتعليميات والمثل » [1] .

ففى الفصل الأول يبدأ ببيان السبب فى اضطراب المذهب فى المثـل عند أفلاطون ومعلمـه سقراط ثم عند تلاميـذ أفلاطون مثل اسپوسيپوس واكسينوقراطس ، قائلا إن التطوّر التاريخى فى الاشـتغال بالفلسفة قـد تم بالانتـقال من البحث فى الطبيعى إلى البحث فى التعليمى ثم الإلهى . « وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غيرُ سديدة . وأوّلَ ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوشوا ، فظن قومٌ أن القسـمة توجب وجود شيئين فى كل شىء كإنسانين فى معنى الإنسانية : إنسانٍ فاسد محسوس ، وإنسان معقول مفارق أبدى لايتغير . وجعلوا لكل واحد منهما وجودا : فسموا الموجود المفـارق موجودا مثاليا ، وجعـلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هى المعقولة وإياها تتلق العقولُ ، إذ كان المعقول أمرا لايفسُد ، وكل محسوس من هذه فهو فاسد . وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول » (ص ٥٥٦) . ثم أخذ يقسم أصحاب هذا الرأى إلى فريقين : فريق أفلاطون ومعلمه سقراط اللذين كانا « يُفْرِطان فى هـذا الرأى ويقولان إن للانسانيـة معنى واحدا موجودا يشترك فيه الأشخاص (فى المطبوع : الأشخاس) ويبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى

---

(١) ابن سينا : « الشفاء » ، جـ ٢ ص ٥٥٥ ــ ص ٥٦٦ ، المقالة السابعة من جملة الإلهيات ، الفصل ٢ ، ٣ ، طبع ايران سنة ١٣٠٣ هـ .

المحسوس المتكثر الفاسد . فهو إذن المعنى المعقول المفارق » . وفريق آخر ، هو فريق اسپوسيپوس وا كسنوقراطس ، « لم يرِدا لهذه الصورة مُفارقةً ، بل لمبادئها ؛ وجعلوا الأمور التعليمية التى تفارق بالحـدود مستحقةً للمفارقة بالوجود ، وجعلوا مالايفارق بالحدّ من الصور الطبيعية لايفارق بالذات ، وجعلوا الصور الطبيعية إنما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمـادة ، كالتقعير فإنه معنى تعليمى ، فإذا قارن المـادة صار فُطوسة وصار معنى طبيعيا ؛ وكان للتقعير من حيث هو تعليمى أن يفارق ، ولم يكن له من حيث هو طبيعى أن يفارق » . ثم أخذ فى تفصيل رأيَىْ الفريقين فقال : « وأما أفلاطون فأ كثر ميله إلى أن الصور هى المفارقة ، وأما التعليميات فإنها عنـده معانٍ بين الصور والمـاديات ، فإنها ، و إن فارقت فى الحـدّ ، فليس يجوز أن يكون عنده بُعْدٌ قائمٌ لافى مادة ، لأنه يكون : إما متناهيا ، أو غير متناه ؛ فإن كان غير متناه ، وذلك [٥٥٧] يلحقه لأنه مجرّدُ طبيعتهِ ، كان حينئذ كلّ بُعْدٍ غيرَ متناه ؛ فإن لحقه لأنه مجرّد عن المـادة ، كانت المـادة مفيدة للحصر والصورة ؛ وكلا الوجهين محال ؛ بل وجود بُعْدٍ غيرِ متناهٍ محال . و إن كان متناهيا ، فانحصاره فى حدّ محدود وشكل مقدّر ليس إلا لانفعالٍ عَرَضَ له من خارج لالنفس طبيعته ، ولن تنفعل الصورة إلا لمـادتها ؛ فتكون مفارقة وغير مفارقة ؛ وهذا محال ، فيجب أن تكون متوسطة » .

وعَرْضُ ابن سينا هنا لرأى أفلاطون دقيق . فإن أفلاطون فى اتجاهه الأعمّ قد جعل التعليميات المثاليـة طبقة مستقلة إن عن الصور أو المثل بالمعنى الحقيق ، أو عن موضوعات التعليميات . فكما أورده أرسـطو («الأخلاق إلى نيقوماخوس» ، م ١ ف ٤ ص ١٠٩٦ أ س ١٧ ومايليه)

لم يكن أفلاطون يعترف بوجود صُوَرٍ للأمور التى فيها متقدّم ومتأخر، ومنها الأعداد والأشكال . وعلى هذا فليس ثمت صورة أو مثال للعدد والشكل . وإنما الصور توجد للنماذج التى تتكوّن عليها الأعداد والأشكال . ولهذا فإن التعليميات فى مرتبة وسط بين الصور والماديات . وإذا كان أفلاطون فى تطوّره فى الدور الأخير قد ازداد عناية بمكانة التعليميات وأهميتها، فإنه فى أرجح الآراء لم ينْتَهِ إلى القول بالهوية التامة بين الصور والأعداد وإن أوشك أن يبلغ هذه الدرجة[1] . ومن هنا كان ابن سينا دقيقا فى قوله : « وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور ... » ؛ ومن الواضح كذلك أنه إنما عرف مذهب أفلاطون فى الصور من نقد أرسطو وعرضه، وأرسطو أهم مصادرنا فى بيان الصلة بين الصور والأعداد عند أفلاطون، وهذا يفسر لنا اهتمام المفكرين العرب بهذه المسألة اهتماما بالغا .

ثم إن نص ابن سينا هنا يثير مشكلة تنبه لها مؤلف رسالتنا هذه ، « رسالة المثل العقلية الأفلاطونية » ، وهى أن ابن سينا ذكر فى برهان منطق « الشفاء » أن أفلاطون يقول بوجود المثل للتعليميات والطبيعيات معا ، بينما هو فى هذا النص الذى اقتبسناه من إلهيات « الشفاء » يقول إن أفلاطون قال بوجود المثل للطبيعيات دون التعليميات . ويحل المؤلف هذه المشكلة بقوله : « إن لأفلاطون قولين : أحدهما أن المثال يشمل الأمور التعليمية والطبيعية جميعا . وثانيها أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية . ولهذا جعل الشيخ (ابن سينا) فى نقل الرأى الثانى أكثر ميل أفلاطون إليه ، لا كل ميله إليه » (راجع بعد ص ٨ من النص) .

---

(١) راجع فى هذا أبنا : « أفلاطون » ط ٢ ، ص ١٥٨ — ص ١٦٢ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٤ .

وفى هـذا مايدل على مدى معرفة العرب بفكر أفلاطون على مافيه تعارض ، و إن لم يحاولوا رفع هذا التعارض على أساس تاريخى .

أما الفريق الآخر الذى أثرت فيـه نزعة فيثاغورية بارزة فإن أصحابه « جعلوا مبـادئ الأمور الطبيعيـة أمورا تعليمية ، وجعـلوها المعقولات بالحقيقة ، وجعلوها المفارقات بالحقيقة ؛ وذكروا أنهم إذا جرّدوا الأحوال الجسمانية عن المـادة لم تَبْقَ إلا أعظامًا وأشكالا وأعدادا » . ويفسر ذلك بأن يقسم المقولات التسع إلى قسمين : قسم مادى ، وقسم غير مادى ؛ والأوّل يشمـل الكيف والإضافة والملك ؛ والثـانى يشمـل الأين والمتى والوضع ؛ أما الفعـل والانفعال فهما من قبيل المبادئ . و إذن فجميع « ماليس بكمى فهو متعلق بالمـادة ، والمتعلق بالمـادة مبدؤه ماليس يتعلق بالمـادة، فتكون التعليميات هى المبادئ، وتكون هى المعقولات بالحقيقة، وسائرُ ذلك غير معقول » . وهـذه الأمور التعليمية معقولةٌ لذاتهـا ، فهى بالتالى مفارقة . ثم يشير ابن سينا إلى التفرقة بين مذهب هؤلاء الأفلاطونيين و بين مذهب الفيثاغوريين، وهى أن هؤلاء الأخيرين، و إن جعلوا الأعداد مبادئ، فإنهم لم يجعلوها مفارقة، بل ركّبوا كل شىء من الوحدة والثنائية، وجعلوا الوحدة فى حيز الخير والحصر ، بينما جعلوا الثنائية فى حيز غير الحصر والشر ؛ و يقصد بالحصر هنا المتناهى، و بغير الحصر اللامتناهى ، أعنى أنهم قالوا عن الوحدة إنها متناهيـة أو محدودة ، بينما الثنائية (dyade) لامتناهية أولا محدودة . ثم يستمر فى بيان نظرية الأعداد عنـد الفيثاغوريين وكيف تشعبت إلى مذاهب خصوصا فيما يتصل بترتيب العدد التعليمى .

و بعد هذا العرض يأخذ فى نقد هذه النظرية فى العدد التعليمى، فيُرْجع الغلط فيهـا من جانبهم إلى أسباب خمسـة : الأوّل أنهم توهموا من تجريد

الشئ مما يقترن به من اعتبارات أنه مجـرد قائم بذاته ، مفارق بطبعه ، مع أن الأمر أمر اعتبار لشئ مجردا عما يقارنه، لا أنه هو كذلك فى ذاته . وهذا السبب هو الذى كثيرا مايذكره أرسطو فى نقـده لمنهج الأفلاطونيين فى البحث، إذ يفرق بين البرهان بطريقة منطقية (logikôs) وبين البرهان بطريقة طبيعيـة (phusikôs) : الأول يقوم على أعتبـارات من التجريد والتعميم ، والثـانى يقوم وفقا للواقع بكل علاقاته الحقيقية[1] . فتبعا للفلسفة التصورية الديالكتيكية الأفلاطونية ، يدرك العقـل التصورات موجودة وحدها ، وإذن فهى مفارقة .

والسبب الثـانى أنهم أخطأوا فى إدراك معنى الواحد ، وذلك أنهـم لم يفرقوا بين الوحدة التشخيصية والوحدة غير المشخصـة ؛ فإن أرادوا « بالإنسانيـة معنى واحدا بالوحدة العـددية فهو ممنوع ، وإن (أرادوا) الوحدة النوعيـة فلا يصح التجرد ، لأن مالم يتشخص لم يتجرد » كما قال ملا أولياء فى شرحه على هـذا الموضع (ص ٥٥٩) ، ومعنـاه أن الوحدة النوعية لاتجريد فيها مالم تتشخص فى أفراد، ولا يمكن أن يقال : الإنسانية واحدة بالوحدة العددية لأنها لاتقبل الكم ، وإنما الذى يقبل ذلك الأفراد الداخلون تحتها .

والثالث أنهم لم يعرفوا أن الإنسان فى ذاته ومن حيث هو إنسـان هو إنسان فقط ، فلا يمكن أن يقال عنه إنه واحد أو كثير . إذ نحن فى هـذه

---

(١) راجع : ليون روبان ، «النظرية الأفلاطونية فى الصور والأعداد وفقا لعرض أرسطو» ، ص ٢٦ ، تعليق ٢٢ ؛ باريس سنة ١٩٠٨ L. Robin; *La Théorie platonicienne des Ideés et des nombres, d'aprês Aristote.*

الحالة ننظر إليه فى ذاته بِغَضِّ النظر عن كل اعتبار ، وعلى هذا فلا مدخل للوحدة أو الكثرة هنا إذن .

والرابع أنهم فهموا من قولنا إن الإنسانية توجد دائما باقيةً أنه قول بإنسانية واحدة أو كثيرة . « وإنما كان يكون هذا لو كان قولنا : « الإنسانية » ، و « إنسانية واحدة أو كثيرة » معنى واحدا (فى المطبوع : واحد) . ولذا لا يجب أن يحسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية ، حتى يضعوا إنسانية أزلية » (ص ٥٦٠) . وتفسير هذا أن البقاء هو للنوع مُمَثَّلا فى أفراده ، والنوع على هذا الوصف لا يفنى؛ وإذن فالإنسانية — بمعنى النوع الإنسانى ممثلا فى أفراده — باقية توجد دائما لكن لا مدخل فى هذا للوحدة أو الكثرة .

والخامس والأخير أنهم ظنوا أنه لما « كانت الأمور المادية معلولة ، وكانت التعليميات مفارقة ، فيجب أن تكون عِلَلَها التعليمياتُ لا محالة » ، وهذا غير صحيح ، بل ربما كانت عللها جواهر أخرى من غير المقولات التسع .

تلك هى الحجج الخمس التى يسوقها ابن سينا لإبطال القول بالمثل أو الصور . والطابع السائد فيها هو الذى أشرنا إليه فى السبب الأول ، ثم فكرة الوحدة وعدم إدراكهم لحقيقتها .

ثم يأخذ فى نقد أو « إبطال القول بالتعليميات » . وإنّا لنعلم أن عند أفلاطون ثلاثة أنواع من الأعداد : الأعداد المحسوسة ، وليست لها حقيقة ذاتية ؛ والأعداد التعليمية ، ولكل واحدٍ منها ماهية وحقيقة لأنه قابل للحدّ ،

بيد أن هـذا الحدّ يتكرر بالنسبة إلى عدد غير محدود من النسخ ؛ ثم أخيرا الأعداد الصورية (نسبة إلى الصور) أو الأعداد — الصور ، وماهيتها خاصة، فردية، واحدة بالعدد، فهى فى الواقع جواهر حقيقية، لكل منها حقيقته الذاتية الخاصة ؛ ومن هنا كانت الأعداد التعليمية تقبل الجمع والطرح بين بعضها وبعض لأن الوحدات فيها لا تفترق عن بعضها بعضا ، بينما الأعداد — الصور لاتقبل شيئا من هـذا ، ولذا يطلق عليها أنها « غير قابلة للجمع فيما بينها[1] » .

يرى ابن سينا فى هذا النقد أنه « إن كان فى التعليميات تعليمى مفارق للتعليمى المحسوس، فإما أن لايكون فى المحسوس تعليمىٌّ ألبتةَ، أو يكون . فإن لم يكن فى المحسوس تعليمى ، وجب أن لايكون مربع ولا مدوّر ولا معدود محسوس . و إذا لم يكن شىء من هـذا محسوسا ، فكيف السبيل إلى إثبـات وجودها ، بل إلى تخيلها ؟! » (ص ٥٦٠) . وابن سينا يرجع هنا إلى المعرفة الحسية فى إبطاله القول بوجود تعليمى مفارق ، شأنه شأن أرسطو و بقيـة المشائين ؛ وهى لاتدلنا على وجود مفـارق إلا إذا دلتنا من قبل على وجود محسوس . ولذا يجب أن نبدأ بتوكيد وجود تعليمى محسوس . فإذا افترضنا بعد هذا وجود تعليمى مفارق، فإما أن يكون المحسوس مطابقا للمفارق أو مباينا له . فإن كانت التعليميات المحسوسة مباينـة للتعليميات المفارقة ، كانت « التعليميات المعقولة أمورا غير التى نتخيلهـا ونعقلها ، ونحتاج فى إثباتها إلى دليل مستأنف» يثبت وجودها مباشرةً، لاعن طريق

---

(١) راجع فى هذا كله : ل . روبان ، « أفلاطون » ، ص ١٤٢ — ص ١٤٣ ؛ باريس سنة ١٩٢٨ L. Robin : *Platon* .

الابتداء من التعليميات المحسوسة . وعلى كل حال فإن هـذا يفرض عليهم تقديم الدليل أوّلا على وجودها . أما إذا كانت مطابقة لها، فإما أن «تكون هذه التي فى المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدّها ، فكيف تفارق ماله حدّها ؟ وإما أن يكون ذلك أمرا يَعْرِض لها بسبب من الأسباب ، وتكون هى معروضـة لذلك وحدودُها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها (أى المكون فى المحسوس : الشارح)، فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية، ومن شأن هذه المـادية أن تفارق — وهذا هو خلاف ماعقدوه وبنوا عليه أصل رأيهـم » . ومعنى هـذه الحجة أنه إذا كانت التعليميات المحسوسـة مطابقة فى الحدّ للتعليميات المعقولة ، فوقوعها فى المحسوس إما لطبيعتها أو لعارض عرض لها ؛ فإن كان الأوّل ، فكيف حدثت مفارقةٌ والحدّ واحد والحقيقة واحدة؟ وإن كان الثانى، لأمكن قلب الحال فيكون من شأن المـادية أن تصير مفارقة ومن شأن المفارقة أن تصير مادية، وهم لم يقولوا بهـذا ؛ فلم يبق إلا الأول ، وهو يقتضى امتناع المفارقة ، أعنى وجود تعليميات مفارقة معقولة بخلاف التعليميات المحسوسة المـادية .

ثم « إن هـذه المادة التى مع العوارض إما أن تحتاج إلى المُفارِقات ، أو لا تحتاج إليهـا . فإن كانت تحتاج إلى المفارقات ، فإنمـا تحتاج إلى مفارقاتٍ غيرها لطبائعها ، فتحتاج المفـارقاتُ أيضا إلى أخرى » (ص ٥٦١) ويستمر هـذا إلى غير نهاية . وإن كان احتياجها إلى المفارقات ، لا لطبائعها، وإنما لمـا عرض لها، حتى إنه «لولا هذه العوارض لمـا كانت تحتاج إلى مفارقاتٍ ألبتةَ ولا كان يجب أن يكون للفارقات وجودٌ ألبتةَ » ، فإن معنى هذا أن «العارض للشىء يوجب وجود أمر أقدم منه وغنىٍّ عنه،

ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لهـا وجود . فإن لم يكن الأمر كذلك ، بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض ، فلم يوجب العارضُ فى غيرها ولا يوجب فى أنفسها ، والطبيعة متفقـة ؟ ! »
هذا بالنسبة إلى الشق الأول من الانفصال؛ أما بالنسبة إلى الشق الثانى — وهى ألا تكون المـادة مع العوارض محتاجة إلى المفارقات — فإن المفارقات لن تكون حينئذ عللا لها ولا مبادئ أولى ؛ وهنالك « يلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصـة ، فإن هـذا المقارن للمـادة يلحقه من القوى والأفاعيل مالا يوجد للفارق »، فما دامت هـذه المفارقات ليست عللا فلا يكون لها إذن أفاعيل وآثار وإنمـا ستكون أشـياء مجردة ، « وكم الفرق بين شكل إنسانى ساذج (= مجرد) وبين شكل إنسـانى حى فاعل ! » (الموضع نفسه) . والنتيجة لهـذا إذن أنه ليس هاهنا تعليمياتٌ مفارقة تكون عللا للـادة بعوارضها .

ومن ناحية ثالثة يلاحظ أن هؤلاء القائلين بالتعليميات المفـارقة المعقولة يجعلون الخطوط والنقط والسـطوح متجرّدة ، « فمـا الذى يجمعها فى الجسم الطبيعى : أطبيعةٌ واحدة منها توجب ذلك ؟... أو قوى أخرى : نفس أو عقل أو بارئ ؟ ثم الخط ، كيف يتقدّم الجسمَ التام تقـدُّمَ العلل وليس هو صورته ؟ فليس الخط صورةَ الجسميـة ولا هو فاعله ، ولا هو غايته ، بل إن كان ولابد فالجسم التام الكامل فى الأبعاد هو الغـاية للخط وغيره ؛ ولا هيولاه ، بل هو شيء يلحقه من جهة مايتناهى وينقطع » . وخلاصـة هـذه الحجة الثالثـة أن القول بوجود المقـادير التعليمية مجرّدةً لايستطيع تفسير وجودها فى الجسم الطبيعى مجتمعةً ، فمهما جمعنا من نقط فى خطوط ، وخطوط فى سطوح ، وسطوح فى أجسام ، وكانت تلك النقط

والخطوط والسطوح مجردة ، فإنهـا لا يمكن أن تأتلف فيما بينها أولا ، ولا أن تأتلف ثانيًا من أجل تكوين الجسم الطبيعى ، وما هذا إلا لأنها مجردة .

وحجة رابعة هى أننا إذا قلنا بأن الأعداد هى المبادئ لكان الاختلاف بين الموجودات اختـلافا فى الكم فحسب ، « فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر ، والأقل موجود دائمـا فى الأكثر ، فيكون فى أحدهما الآخر » . فهو يعارض فكرة رد التفاوت إلى تفاوت فى الكم باسم فكرة الكيف التى تؤذن بأن التفاوت بين الأمور إنمـا هو بوجود كيفيات خاصة لها لا يمكن أن ترد إلى أسباب من الكم ، بل هى نسيج وحدها . أما على رأيهم فسيكون التفاوت فى الكم ؛ والكم متسـاوى الوحدات ، وإذن فالكائنات يدخل الأقل منها فى الأكثر ؛ وذلك أن العدد ٣ يدخل فى ٤ ، و ٤ تدخل فى ٥ أو ٦ الخ . وهنـا قد يعترض منهم فريق فيقول : إن الوحدات فى الأعداد المختلفـة مختلفة ، بمعنى أن آحاد العشرة غير آحاد الخمسة ، فلا تتركب العشرة من خمستين . لكن هذا الاعتراض مدفوع ، لأنه لو كان الأمر كذلك لمـا أمكن الجمع ، فإذا أضفنا ٥ إلى ١٠ لم يصبح الناتج ١٥ ؛ وهـذا محال كما هو معروف مسلم به منهـم . والحق أنه ليس لهم الحق فى القول بتفاوتٍ فى الوحدات المكوِّنةِ لمختلف الأعداد ، وإلا انتفى معنى الكم .

ثم إن أصحاب هذا الرأى لا يستطيعون تفسير وجود الكثرة فى الوجود ، لأنه لمـا كانت الوحدات متساوية ، فإن تكرارها لا يمكن أن يولِّد شيئا جديدا . ثم إن « واجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين شيئا إلا بالجوهر ، لا بالعدد » ، فكيف أمكن أن تصدر عنه الكثرة ؟

وفضلا عن هذا فإنهم يجعلون الوحدة والكثرة من الأضداد، ويجعلون الواحدة أو الأخرى هي الخير والثانيــة هي الشر، « فكيف تَوَلَّدَ من خير شرٌ ومن شرٍ خيرٌ، وكيف صار ازدياد الخير شرا » إذا ماعرفنا أن الكثرة متولدة عن الوحدة؟! فإذا كانت الوحدة هي الخير، فكيف يكون تكثر الخير شرا ألا وهو الكثرة ؟! « فإن جعــلوا كونَ الوحدة وحدةً غيرَ كونها خيرا انتقضت أصولُهم كلها » (ص ٥٦٥) .

كذلك كيف يتولد الكيف من الكم ؟! « كيف يتولد من الأعداد حرارةً وبرودة وثِقْــل وخفة حتى يكون عدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى فوق، وعدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى أسفل» ؟ هذه مسائل بَيِّنة البُطْلان فلا حاجة إلى تكلف بيانها . وإذا كان قوم منهــم يجعلون تولد الأشــياء «من عدد يطابق كيفية ويوجد معها» ، فإن المبادئَ لن تكون إذن الأعدادَ « بل أعدادَ كيفياتٍ وأمورا أخرى ، وهذا محال عندهم » (ص ٥٦٥) .

وتلك هي الحجج الرئيسية التي يوردها ابن سينا في هذا الفصل الثالث من المقالة السابعة من إلٰهيات « الشفاء » . ومن الواضح أنهــا تلخيص إجمالي للحجج التي ساقها أرسطو في مقالتي المو والنو من كتاب « مابعد الطبيعة » لأرسطو ، وليس فيها حجة جديدة فعلا عما ورد في كتاب أرسطو هذا ؛ كما أن اتفاقها معها من الظهور بحيث لانحتاج إلى مزيد بيان أو مقارنة نصوص بل نكتفي بالإحالة إلى هاتين المقالتين ، خصوصا مقالة المو من الفصل ٦ إلى الفصل ٩ ، ومقالة النو من الفصل الثــاني إلى تمــام المقالة . يضاف إليهما مقالة الألف الكبرى في القسم المختص منهــا بنقد الأفلاطونيين والفيثاغوريين .

وقد تعرض ابن سينا لمسألة المثل مرة أخرى فى كتابه « المبدأ والمعاد » خصوصا كما تصورها أفلاطون مما يقرب من تصور الإشراقيين، كما أشار إلى هذا سيد أحمد تلميذ السيد الداماد فى شرحه على « الشفاء » (ج ٢ ص ٥٥٧ بالهامش) .

وعن ابن سينا أخذ فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) فى كتابه « المباحث المشرقية » (ج ١ ص ١١٠ - ص ١١٣؛ حيدر آباد، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٤ م) ، فلخص ما أورده ابن سينا فى « الشفاء » ؛ وأشار إلى ما أورده « الفارابى فى كتاب « اتفاق رأى الحكيمين » أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون إلا فى اللفظ، لأن الوجودات معقولة للمبدأ الأول ، وذلك بأن تكون صورها حاضرة عنده . ولما استحال التغير على المبدأ الأول كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن التغير والتبدل . فتلك الصور هى التى يسميها أفلاطون بالمثل »[1] ؛ ويرى الرازى أنه على الرغم من وجاهة هذا التأويل الذى أدلى به الفارابى فإن عليه « إقامة البرهان على إبطال المثل المفارقة » ، وهنا يورد — على طريقته العقلية التقسيمية — براهينه على بطلانها .

يقول الفخرُ الرازى إنه لو كان للمثل وجودٌ خارجى ، فإما أن تكون مشتركة بين الأفراد المحسوسة ، أو لا تكون . والأول محال ، لأن تصوّرا مثل الإنسانية لو كانت فى عمرو كما هى فى زيد، لكانت كل صفة حاصلة فى زيد حاصلة لعمرو و «تكون الذات الواحدة موصوفة بالأضداد المتعاندة، وكل ذلك محال » (ص ١١٢) .

(١) قارن : الفارابى ، « المجموع من فلسفة الفارابى » ، ص ٣٣ - ص ٣٤ .

وإذا لم تكن مشتركة ، فذلك باطل « لأن الإنسانيــة المجردة إما أن تكون مساوية فى الماهية النوعية للانسانية المحسوسة ، أو لاتكون . فإن كانت مساوية لهــا ، لزم محالاتٌ كثيرة ، ولنذكر منها ثلاثة » ، خلاصتها (أولا) أن تكثر المــاهية النوعية هو بسبب المــادة وعوارضها ، وعلى هذا تكون « الإنســانية المجردة إنمــا تشخصت وامتازت عن سائر الأشخاص المــادية المساوية لها فى النوع بسبب المــادة . فتلك الإنسانية ، مع أنها تكون مجردة ، تكون مادية ، هذا خُلْف » . (ثانيــا) أنه لمــا كانت الإنسانية المعقولة والإنسانية المحسوســة « متساويتين فى المــاهية ، وجب أن يصــح على كل واحدة منهما ما يصح على الأخرى . فيلزم أن يصح على الإنسان المحسوس أن يصير إنسانا معقــولا أزليا أبديا ، وعلى الإنسان المعقول أن يصير إنسانا محسوسا فاسدا حادثا . وكل ذلك محال » . والمحال الثالث هو بعينه الذى ذكره ابن سينا فى الحجة الثانية فى إبطال التعليميات والمُثُل («الشفاء» ، ج ٢ ص ٥٦١ ؛ راجعه قبــلُ) ، وهو أن « الإنســان المحسوس إما أن يكون محتاجا إلى الإنسان المعقول ، أو لا يكون محتاجا إليه . فإن كان محتاجا إليه ، فتلك الحاجة : إما أن تكون لنفس ماهيته ، فيلزم منه احتياج الإنسان المعقول إلى إنسان آخر معقــول لا إلى نهاية ، بل يلزم حاجة ذلك الإنسان المعقول إلى نفسه . وإن احتاج إليه ، لا لنفس ماهيته ، بل لشىء من عوارضــه ، كانت عوارض الشىء توجب وجود شىء أقدم منه ، وهو محال . وإن كان الإنسان المحسوس غير محتاج إلى الإنسان المعقــول ، لم تكن المفارقات عللا للمحسوسات ولا مبادئَ (فى المطبوع : مباديا) لها » («المباحث المشرقية» ج ١ ، ص ١١٢ — ص ١١٣) .

ثم يكرر الرازى كذلك نفس الحجة التى أوردها ابن سينا (« الشفاء » ، ج ٢ ص ٥٦١ س ١٤ — س ١٦) وعرضناها من قبل، وهى أنه يلزم « أن تكون تلك المُفارِقات أنقص وأقلّ حالاً من المُقارِنات . فإنّا نعلم أن الشكل الإنسانى الساذج أخسّ من الشكل الإنسانى الحىّ» («المباحث المشرقية»، ج ١ ص ١١٣ س ٣ — س ٥) . ومن الواضح هنا أن هذه الحجة لا تفهم بوضوح إلا فى سياقها عند ابن سينا كما بيناه ؛ والرازى عرضها بدون هذا السياق، بل الملاحظ أنه خلط هنا بين المثل والتعليميات المفارقة، فعدّ إبطال الواحدة هو بعينه إبطال الأخرى ، ولم يتنبه إلى وجود ما بينهما من فارق لاحظه ابن سينا فكان عرضُه أدقّ وأعمق . على أن الرازى يشير إلى إبطاله للفارقات بالتفصيل فيما بعد وذلك فى بيانه امتناعَ مفارقة الصور والأعراض عن موادّها، وفيه ردّ غير مباشر على نظرية الصور. وعلى كل حال فليس فى الرازى شىء أكثر مما فى ابن سينا، بل هو مجرّد تكرار له بأسلوبه الاسكلائى القائم على التشقيق والقسمة العقلية وبرهان الخلف المتأدّى بعد القسمة إلى المحال فى جميع قسائمها مما يبطل الأصل المقسّم .

ولعل فى هذا القدر بيانا كافيا لموقف المدرسة المشائية العربية من نظرية المثل أو الصور . ومنه نتبين مدى العناية الوفيرة التى أولاها المفكرون العرب لهذه النظرية سواء عند خصومها وعند أنصارها . وقد آن لنا أن نخوض فى تطوّرها عند أنصارها .

قلنا إن مؤسس هذه المدرسة هو شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) مؤسس المذهب الإشراقى فى الفكر العربى . وقد تعرض لنظرية الصور خصوصا فى كتابين :

«حكمة الإشراق»[1] (المقالة الثالثة من القسم الأول)، و«المشارع والمطارحات»[2].
ولما كان الكتاب الأول أسبق فى تأليفه من الثانى، وإن كان أعمق منه، فإننا سنبدأ به العرض.

يبدأ السهروردى بذكر حجة المشائين الرئيسية ضد الصور وهى أنه لو كانت الصور «قائمة بذاتها لما تُصُوِّر حلولُ شيءٍ مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل، فلا يستغنى شيءٌ منها عن المحل» (ص ٢٥٢)، فهى إذن لا توجد مفارقة. فيرد السهروردى بلسان قائلٍ يقول لهم: «ألستم اعترفتم بأن صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عَرَض، حتى قلتم إن الشيء له وجودٌ فى الأعيان ووجودٌ فى الأذهان؟ فإذا جاز أن تحصل حقيقته الجوهرية فى الذهن، وهى عَرَض، جاز أن يكون فى العالم العقلى الماهياتُ قائمةً بذاتها، لها كماليةٌ وتماميةٌ فى ذاتها، ولها أصنام (= نُسَخ، رسوم، صُوَر) فى هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية. كما أن مُثُل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل فى الذهن ولا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها فى مثاله. ثم إن الوجود يقع بمعنى واحدٍ على واجب الوجود وغيره، وفى واجب الوجود نفسُه، وفى غيره عارضٌ له زائدٌ على الماهية. فيقول لكم القائل: استغناء

(١) انظر: «شرح حكمة الإشراق» لقطب الدين الشيرازى، وبهامشه تعليقات للصدر الشيرازى، طبع حجر بإيران سنة ١٣١٣ هـ = سنة ١٨٩٥ م، ص ٢٥٢ — ص ٢٥٤.

(٢) السهروردى: «مجموعة فى الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى» عنى بتصحيحه هـ. كوربين، ج ١، ص ٤٥٩ — ص ٤٦٤، استانبول سنة ١٩٤٥ م.

الوجود عن ماهية ينضاف إليها إن كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا ، و إن كان لأمرٍ زائد (أى على الوجود : القطب الرازى) فى واجب الوجود فهو يخالف قواعدكم ، ويلزم منه تكثُّر الجهات فى واجب الوجود لتركُّبه (من الوجود والأمر الزائد عليه المقتضي لاستغناء ذلك الوجود عن ماهية ينضاف إليها : القطب الشيرازى)، وقد بُيِّن أنه محال، وليس (أى استغناء وجود الواجب عن ماهية يقوم بها : القطب الشيرازى) لكونه (أى لكون ذلك الوجود : القطب الشيرازى) غير معلول . فإن عدمَ احتياجه إلى علة إنما كان لكونه واجباً غير ممكن، والوجوب لا يجوز أن يُفَسَّر بسلب العلة، فانه إنما استغنى عن العلة لوجوبه . ثم وجوبه إن زاد على وجوده فقد تَكَثَّر ، وعاد الكلام إلى وجوبه الزائد على الوجود الذى هو صفة للوجود . وإن كان تابعاً للوجود من حيث هو موجود ولازما له ، فليكن كذا فى جميع الموجودات ، وإلّا يكون (أى وجوبه : القطب الشيرازى) لعلةٍ (وهو مُحالٌ فى الواجب لذاته : القطب الشيرازى) . وإن كان لنفس الوجود، فالإشكال مُتَوَجِّه . فيقال : إن استغناءه إن كان لعين الوجود، ففى الجميع ينبغى أن يكون كذا . فإن قال : إن وجوبهَ كماليةَ وُجوده وتماميته وتأكّده . وكما أن كون هذا الشىء أشدَّ أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية ، بل لكمالٍ فى نفس السواد غير زائد عليه ، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته . فقد اعتُرِف ها هنا بجواز أن تكون للماهيات تماميةٌ فى ذاتها مستغنيةَ عن المحل ونقص مُحْوِجٍ إليه ، كما فى الوجود الواجب وغيره » (ص ٢٥٣ — ص ٢٥٤) .

وقد تعمدنا إيراد هذا النص الطويل بتمامه حتى نستخلص منه رأى السهروردى خالصا من شرح الشراح ، وبخاصة الصدر الشيرازى الذى لون

نظرية الإشراقيين فى الصور بلون يختلف عما هى عليه عند السهروردى بعض الاختلاف .

ولتفسير هذا النص نقول إن السهروردى يفرق بين صنفين من المُثُل : المُثُل النورية ، وهى أزلية ثابتة بها كمالٌ وتمام فى ذاتها ، والمُثُل النوعية وهى رسوم وأصنام للمثل النورية : الأولى توجد فى العالم المعقول وتقوم بذاتها ؛ والثانية توجد فى هـذا العالم ولا تقوم بذاتها ، لأنهـا مجرد أظلال للحقائق النورية ، وكمالها ليس فى ذاتها ، بل من أجل غيرها وهى الأجسام التى تنطبع فيها . ونحن نرى السهروردى فى «المشارع والمطارحات» يُعنى عناية خاصة بهـذه التفرقة فيطلق على النوع الأول اسم : « صاحب النوع ومدبّره » . ولكل الموجودات — على اختلافها من نبات وحيوان وإنسان — أصحابُ أنواع ، بَيْـدَ أنهم متفاوتون فى الشرف والرتبـة ، وفقا لترتيب الأنواع فى الوجود . فللنبات « أصحابٌ أنواعٍ مجـرّدة مُدبِّرة ، وللحيوانات أصحابُ أنواع ونفوس حيوانيـة أيضا . وللانسان صاحبُ نوعٍ — وهو عقـله الفَيّاضُ عليه — وله نفس ناطقة ، لأن مزاجه أتم وأكمل ، فصاحبُ نوعِه أيضا أقوى وأشرف » (ص ٤٥٩ ، نشرة كوربان المذكورة) .

وإلى هذا أشار مُصَنِّفُ رسالتنا هذه ، فقال بعد أن أوضح النظريات التى قيلت فى معنى المثال ، فذكر منها أربعا : «وبقى هاهنا رأى خامس حدث بعد الشيخ (= ابن سينا) أحدثه صاحبُ الإشراق (= السهروردى المقتول) ، وتبعه فيه مَنْ بعده من متألهة المتأخرين وهو أن المُثُلَ إنما تكون للأجسام . فإن كان الجسم نوعا ، فمثاله المفارق معقول ، يُسَمَّى صاحبَه وربه ورب الصنم وهو المثـال الأفلاطونى ، وهو عقـل من طبقة العقول العَرْضيـة الواقعة

فى الشرف والتجرّد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة العقول الطولية ، وهو فاعل وجودِ النوع ، المعتنى بشأنه ، الحافظ له ، الحامى عنه ؛ والنوع كالظل والرمم له . وإن كان (أى الجسم) شخصًا ، فمثاله المفارق متخيَّل هو المثال المعلق والشَّبح الخيالى الواقِع فى الشرف والتجرّد عن المواد تحت عالم النفس وفوق عالم الحس » (راجع النصّ بعدُ ص ١٢ — ص ١٣) .

ومن هذا النص يتبين أن السهروردى يجعل المُثُلَ للأجسام ، ثم يقسم الأجسام إلى قسمين : أنواع ، وأشخاص ؛ فالمُثُل التى للأنواع هى أصحاب الأنواع وأرباب الأصنام ، والمثل التى للأشخاص هى المُثُل المُعَلَّقة والأشباحُ الخيالية ومرتبتها فيما بين عالم النفس وعالم الحس . وصاحب النوع بمثابة مَلَك حارس لنوعه ؛ ومكانه ليس هو النفس ، إذ صاحب النوع ليس هو النفس ، وذلك لأن النفس تتألم بتألم بدنها ، وللنفس علاقة ببدنٍ واحد ، أما صاحب النوع فلا يتألم بتألم نوعه ، وعنايتُه تتعلق بجميع أبدان نوعه ، لا بواحد منها بالذات[(١)] . ثم إن أصحاب الأنواع لا تفتقر إلى الأنواع لتُستَكمَل بها ، أما النفوس فتحتاج إلى الأبدان كيما تُستَكمَل بها ، وذلك لأن أصحاب الأنواع هى التى تفيض بأنواعها ، أما النفوس فليست هى التى تخلق الأبدان .

ولكى يَستبعد عن رب النوع كلَّ شُبْهة فى تمامِ قيامه بذاته ومفارقته لا يَمَلُّ السهروردىُّ فى «المشارع والمطارحات» من تكرار العبارات المؤكِّدة لُعلُوِّه . فعلى الرغم من أنه مُعتَنٍ بشأن نوعه حافظٌ له محامٍ عنه ، فإن عنايته به ليست « عناية تَعَلُّق بحيث يصير منه ومن بدنٍ شخصٌ واحد ونوعٌ واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقول عندهم[(١)] (عند الحكماء الأُوَل الذين ينسب

(١) راجع : « المشارع والمطارحات » ، ص ٤٥٩ س ١٧ — ص ٤٦٠ س ٢ ، نشرة كوربان المذكورة .

إليهم هنا السهروردىّ رأيه الخاصّ) تنقسم إلى الأمّهات فى السلسلة الطّولية التى هى الأصول ، وإلى الثوانى الذين هم أرباب الأنواع » (« المشارع والمطارحات » ، ص ٤٦٣ من نشرة كوربان المذكورة) .

ورب النوع قد يُسَمّى باسم ذلك النوع ، فيسمى « كُلّىّ ذلك الشيء » ، وليس هذا الكُلِّى هو الكلّى بالمعنى المنطقى — أى الذى لا يمنع نفسُ تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه — ، كما أن معقول الكلى حينما نعقله ليس هو رب النوع ؛ كذلك ليس لصاحب النوع أعضاءٌ بدنية كيدين ورجلين وأنف ، بل رب النوع « يعنون به أنه ذاتَ روحانيـة ، والنوع الجسمانى ظلّها وكصنم لها ، والنِّسَب الجسمانية فى النوع الجسمانى إنمـا هى كظلال نسبٍ روحانيـة ، وهيئات نورية فى ذاته ... فهو كلى بمعنى أنه «أمّ النوع» ، ونسبته إلى الكل سـواءٌ بأنه صاحبه ومُمِدٌّ كمالاته وحافظ النـوع بالأشخاص التى لا تتناهى » (المرجع نفسه ، ص ٤٦٣ س ١١ — س ١٦) .

وهنا ينبـه السهروردى إلى مَظِنّة خطأ ، وهو أن يُظَنّ بأرباب الأنواع شيءٌ من التشبيه والجسمانيـة . كلا ، إنها ذواتٌ روحانيـة خالصة ، هى الطِّباع التامة التى بينا فى موضع آخر[1] معناها وتأثيرها فى الفكر العربى ، فنكتفى هنا بالإحالة إليه .

أمّا وقـد تحدّد معنى أرباب الأنواع أو المثل النورية ، كما تبين معنى الأنواع الجسمانية أو المثل المعلقة ، فعلينا أن نبين عالم المثل المعلقة هذه .

عالم المثـل المعلقة هو عالم الأشـباح المجرّدة ، ويسمى فى الشرع باسم البَرْزَخ ، وفيه مُدُن من جملتها جابلُق وجابَرْص ، وهورقليا ذات العجائب ،

(١) فى كتابنا : « الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى » ، صفحات ٢٩ — ٣١ ، ثم ١٧٣ ، ١٨٠ ، ١٨٤ ، ١٨٩ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

غير أن جابَلْق وجابَرْص من عالم « عناصر » المثل ، وهورقليا من عالم « أفلاك » المثل . وقد وصفه مُحْسِن فيض تلميذ مُلّا صدرا (= الصدر الشيرازى) بالتفصيل فى كتابه « الكلمات المكنونة » فقال : « وفيه تَجَسُّد الأرواح وتروُّح الأجساد ، وتشخُّص الأخلاق والأعمال ، وظهور المعانى بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الأشباح فى المرايا وسائر الجواهر الصَّقْلية والماء الصافى أيضا ، فإنها كلها من هذا العالم ، بل وفيه ما يُرَى فى الخيال من الصور : فى منام كانت أو يقظة ، فإنها متصلةٌ بهذا العالم مستنيرةَ منه ... وهو واسطة العِقْد ، إليه تَعْرُجُ الحواس ، وإليه تنزل المعانى ... وبه يصحُّ ما ورد من أخبار معراج النبي صلعم من رؤية الملائكة والأنبياء مشاهدةً ، وفيه حضور الأئمة المعصومين عليهم السلام عند استحضار الميت» (١) . وصاحب رسالتنا هذه يذكر أن مبتدع القول صراحةً بهذا العالم هو السهروردى ، قال : « عالم المثال المعلق وعالم الخيال وعالم الأشباح المجرّدة ؛ ويسمى فى لسان أهل الشرع بالبرزخ . ومبتدع القول بوجوده صريحًا من الحكماء هو صاحب الإشراق ، وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به كما قال فى « حكمة الإشراق » (راجع بُعد ص ٨٥) . ثم يمضى المصنف فى بيان هذا العالم وما فيه بالتفصيل الذى لا نكاد نجد فى كتاب آخر تفصيلا يقاربه ، ناهيك أن يوفى عليه ، شأنه فى أكثر المسائل التى عالجها .

أما المُثُل المعلقة نفسُها فهى ظلال ورسوم للمثل الأفلاطونية أو النورية ؛ والفارق كبير بين كلا النوعين من المثل ، وهو بعينه الذى أوضحناه فيما بين

---

(١) محسن فيض : «الكلمات المكنونة» ، طبع حجر ، بمباى سنة ١٢٩٦ هـ = سنة ١٨٧٨م ص ٧٠ — ص ٩١ . أورده كوربان فى نشرته المذكورة لمؤلفات السهروردى ، جـ ١ ص LIII من المقدّمة الفرنسية ، تعليق ١ .

أرباب الأنواع وبين الأنواع الجسمانيـة ، ونضيف هنا من ناحية فلسفة النور أن المثل الأفلاطونية : « نورية ثابتة فى عالم الأنوار العقلية » (« حكمة الإشراق » ، ص ٥١١ س ٨ — س ٩ من النص) ، أما المُثُل المعلقة فمنها ظلمانية يتعـذب بها الأشقياء ، ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء . فالمثـل المُعَلَّقة مظاهر للمثل الموجودة لا فى محـل ، أى المعلقة . وكما يقول القطب الشيرازى فى شرحه على هذا الموضع من « حكمة الإشراق » (ص ٥١١ س ١٨ وما يليه) : إن أوائل الحكماء — وهم أفلاطون وسقراط وفيثاغـورث وأغاثاذيمون وغيرهم — ذهبوا « إلى أن العالم عالمـان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول ، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية وهى عالم الأفلاك والعناصر ، وإلى الصور الشبحية وهى عالم المثال المعلق » .
ويذهب السهروردى[1] — على طريقة الذاتية الوجودية الوجدانية — إلى أن التجارب الحية الصحيحة قد دلته على « أن العوالم أربعة : (الأول) أنوار قاهرة (وهو عالم الأنوار المجرّدة العقلية التى لا تعـلق لها بالأجسام أصلًا ، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المُقَرَّبون وعبادُه المُخْلَصون) ؛ وأنوار مُـدَبِّرة (هو « الثانى ») وهـو عالم الأنوار المدبرة الاسفهبدية الفلكيـة والإنسانيـة) ؛ وبرزخيان (هو « الثالث » وهـو عالم الحس ؛ وأحدهما برزخيـة الأفلاك بمـا فيها من الكواكب ، وثانيهما العناصر بما فيهـا من المركبات ... والمعنى أن ثالث العوالم عالم الأجسام) ؛ وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة ، فيهـا (أى فى الظلمانية) العذاب للأشقياء (وفى المستنيرة النعيم واللذة للسعداء ... وهو « رابع » العوالم ، وهو عالم المثال والخيال ، وهو عالم

---

(١) « حكمة الإشراق » ص ٥١٥ — ٥١٨ (ما بين قوسـين مختار من شرح القطب الشيرازى) .

عظيم الفُسْحة غير متناهٍ، يحذو حذوَ عالم الحس فى البرزخين بجميع مافيهما...).
ومن هذه النفوس (أى التى لأهل هذا العالم ثم فارقت وتعلقت بأبدان من ذلك العالم) والمثل المعلقة يحصل الجنُّ والشياطين . وفيها (أى وفى الصور المعلقة ، يعنى فى عالم المثال) السعاداتُ الوهمية . وقد تحصل هذه المثل المعلقة الحاصلة جديدةً وتبطل كما للرايا والتخيلات . وقد تخلقها (أى : وقد تُوجِد المثُلَ المعلقة) الأنوارَ المدبِّرَة الفلكية لتصير (أى تلك المثل المخلوقة) مظاهرَ لها (أى للأنوار المدبرة الفلكية) عند المُصْطَفين (... وفى بعض النسخ : عند المستبصرين) . وما تخلقها المُدَبِّراتُ تكون نوريةً وتصحَبُها أريحيةٌ روحانية ؛ وقدَ تخلعها (أى وقد تخلع هذه المثل المعلقة عن مظاهرها ...) لتصير (أى تلك المثل المعلقة المتخلقة) مظاهر لها (أى للأنوار المدبرة الفلكية عند المستبصرين ...) . ولما شوهدت هذه المثل وما نسب إلى الحس المشترك فدلَّ على أن المقابلة (أى مقابلة المشاهد) ليست بشرط للشاهدة مطلقا ، بل إنما توقّف عليها الإبصارُ ، لأن فيها (أى فى المقابلة) ضربا من ارتفاع الحُجُب (الذى هو شرط المشاهدة) . وهذا العالم المذكورنسميه عالم الأشباح المجرّدة ، وبه تحقق بعث الأجساد والأشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة . وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الأفلاك ، طبقاتٌ من الملائكة لا يحصى عددها ، أعلى من عالم الملائكة » . وفى هذا النص الطويل عرض لمذهب السهروردى فى عالم المثل المعلقة ، ذكرناه بتمامه حتى يكون حاضرًا فى ذهن القارئ حينما يشير إليه مُصَنِّف رسالتنا هذه ، فيشرحه ويأتى بالشواهد عليه (فى الصفحات ٨٥ — ٨٨ من النص بعد) ، مما سيكون الأساسَ فى الفصل الثانى كله .

وهكذا نشاهد السهروردى يحـدد عالم المثل المعلقة تحديدًا واضحا دقيقًا ويميزه من عالم المثـل النورية أو الأفلاطونية . وبقيت هـذه التفرقة ماثلة فى أذهان المتأخرين من الإشراقيين ، كما يشاهد فى النصوص الملحقة برسالتنا هذه لقصاب باشى زاده وبيوك زاده؛ وإن كان يلاحظ مع ذلك أن بعضا من الصوفيـة المتأخرين قـد خلطوا بين « عالم الأشباح المجردة » وبين عالم « الصور الأفلاطونية » ، كما أشار إلى هذا كوربان[1] .

لكن، هل المثل الأفلاطونية عند السهروردى هى بعينها المثل الأفلاطونية بالمعنى المعروف؟ الواقع أن تفسير السهروردى لها قد مُزِج بكونيات إشراقية باعدت بين المعنى العقلى — المنطقى تقريبا — الذى نراه لها عند المتقدمين من الفارابى حتى ابن سينا والفخر الرازى، وبين المعنى الكونى — الإشراقى — الذى صار لهـا عند السهروردى . ومن هنـا نراه ينتهى إلى تفسير الصور أو المثل الأفلاطونية تفسيرًا يجعل منها بمثابة ملائكة . وإنَّا لنراه يشير إشارة غامضة فى « المشارع والمطارحات » (ص ٤٦١ س ٥ — س ٧) إلى فريق ينكر أن تكون المثل بمثابة دستورات أو نماذج استعان بها المبدع الحق فى إيجاد الأشياء . ويلوح من لهجة حديثه أنه ينكر هذا القول، وإن كان رأيه الحقيق لا يبدو بوضوح، فلعله إنمـا قصد إلى رواية مذهب القوم دون إشارةٍ إلى مذهبه الخاص .

ولعل هذا التفسير الذى نراه للمُثُل عند السهروردى هو الذى دعا مصنف رسالتنا هذه إلى نقده نقدا عنيفا، فقال عن هذا التفسير إنه « يرجع فى الحقيقة

(١) فى المقدمة الفرنسية لنشرته لمؤلفات السهروردى المذكورة آنفا، ص ٢ ٥ (LII) ، مشيرًا إلى ما ذكره مُلّا صدرا فى كتابه « الشواهد الربوبية » ، طهران سنة ١٢٨٩ هـ = ١٨٧٣ م، ص ١٠٨ — ص ١١٠ ؛ وفى هذا الكتاب الأخير بحث مفصل فى نظرية المثل الأفلاطونية (من ص ١٠٧ إلى ص ١٢٤) .

إلى القول بنفى وجود المثــل ، فإنه تأويل لقول مثبتيها بمـا يطابق أصول نُفاتها » (راجع بعدُ ص ١٥)[1] . ذلك أن مذهب السهـروردى فيه جَمْعَ بين مذهبي المثبتين والنُّفاة؛ إذ فى تفسيرها بالمعنى الكونى — لا العقلى — ما يُقرِّبها إلى الوجود الفعلى و بالتـالى إلى مذهب من ينكرون وجود مثل عقلية قائمة بذاتها ، دون أن ينكروا إمكان وجود عقول مفارقة . فالمشاؤون يعترفون بوجود المفارقات مثل العقول ؛ فإذا فسرنا المثل الأفلاطونية ، وكأنها بمثابة عقول مفارقة ، فقد اقتربنا من موقف يقبله المشاؤون . فملاحظة مؤلف رسالتنا هنا ملاحظة عميقة .

ولن نستطيع بعدُ الاستمرارَ فى تتبع نظريةِ المُثُل عند الإشراقيين، لأننا قد بلغنا اللحظة التى فيها أُلِّفت رسالتنا هذه ، اللهم إلا أن نشير إلى ما كان لابن عربى ومدرسته من رأى فى المثل وما سيكون لهـذا من أثر فى رسالتنا هـذه ؛ إذ أن صاحبها يشـير إلى ابن عربى مرات ، ويشـير كذلك إلى كمال الدين عبـد الرزاق القاشانى (المتوفى سنة ٧٣٠ هـ = سنة ١٣٢٩ م) شارح « فصوص الحكم » . بيد أننا لا نستطيع هنا الخوض فى هذا البحث، لأننـا لا نستطيع استخراج مذهب ابن عربى ومدرسته فى المُثُـل بطريقة واضحة دون أن نوغل فى تفاصيلَ تجزنا إلى إسهاب ليس هنا مجاله . فلنرجئْ هذا إلى الدراسة التفصيلية التى سنقوم بها لتاريخ نظرية المثل فى الفكر العربى؛ وما أردنا هنا إلا إعطاء فكرة إجمالية وبيان المعالم العامة لهذا التاريخ ، لأننا إنما قصدنا فى هذه المقدّمة إلى وضع رسالتنا هذه فى الإطار التاريخى الذى يمكن أن يوضح معناها ومبناها .

---

(١) وانظر أيضا ص ٨١ .

رسالة المثل العقلية الأفلاطونية

وقد آن لنا إذن أن نتحدّث عن هذه الرسالة بعد أن أحطناها بما يُعين على فهمها وتقديرها . وإنها لتثير مشاكل فيلولوجية خطيرة، على رأسها مشكلة مؤلِّفها .

فليس ثمت مخطوطةٌ من مخطوطاتنا التى تبلغ على الأقل سبعة تشير إلى اسم المؤلف . وقد أخطأ پاول كراوس حين كتب يقول[1] : «إن المخطوط رقم ٢٩٢ مجاميع تيمور هو الوحيد الذى يشير إلى مؤلفها : المولى الأمير إبراهيم المعروف بقصاب باشى زاده (راجع حاجى خليفة، ج ١ ص ٣٤٦ ، ومؤقتا بروكلن، « تاريخ الأدب العربى» : ج ٢ ، ص ٤٣٢) » . فليس فى هذه المخطوطة (وقد جعلناها أساس نشرتنا هذه ووصفناها بالتفصيل بعد ص ٤٩-٥٣) أدنى إشارة إلى مؤلفها . والسر فى خطأ كراوس هنا هو عدم رؤيته المخطوط ، واعتماده على فهرست دار الكتب الذى افترض واضعه هذا المؤلَّف اعتمادا على ما افترضه بدوره تيمور باشا الذى التبس عليه الأمر فخلط بين رسالتنا هذه ورسالة صغيرة أخرى بعنوان « رسالة فى المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما » لقصاب باشى زاده (وقد نشرناها فى ملحق هذا الكتاب ، ص ١٥٠ — ١٥٢) ، فظنّ أنهما مؤلف واحد ، مع أنه لا توجد صلة مابين الرسالتين كما يشاهد القارئ . ومن هذا نرى أن كراوس إنما اعتمد على فرض باطل ، ولو نظر فى المخطوطة نفسها لما وجد شيئا من هذا . ولقد

---

(١) پاول كراوس : « أفلوطين عند العرب » ، ص ٢٧٩ ، تعليق ١ ، مستخرج من مضبطة المعهد العلمى المصرى ، ص ٢٣ ، جلسة سنة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١
Paul Kraus : *Plotin chez les Arabes.*

أصاب كوربان حينما قال إن «الإشارة إلى اسم المؤلف فى المخطوط رقم ٢٩٢ مجاميع تيمور يلوح أنها مشكوك فيها كل الشك»[1] . فهـو شك صحيح، لكن يلوح منه أنه لم يكن قد اطلع بعد على هذا المخطوط .

كذلك لا نجـد — فيما نعرف من كتب — من أشار إلى مؤلفها . لحاجى خليفه — وهذا الموضع لم يتنبه إليه كراوس ولا يشير إليه كوربان ، مما أدّى بهما إلى افتراضات غريبة — وقد ذكر رسالتنا هذه اكتفى بأن قال : « رسـالة فى المثل الأفلاطونيـة ، لبعض العلماء ، ألفهـا لبعض الوزراء [قطب الدين الأصفهانى] : أولهـا الحمد لله المتلألئ من وراء سرادقات قدسـه الخ . رتبها على فصول ثلاثة وذكر ما هو (فى المطبوع : أنه) مبنى عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية »[2] . ومن هـذا النص يتبين أن حاجى خليفه ، ولعله الوحيد الذى ذكرها فى فهارس الكتب ، لم يذكر اسم مؤلفها، بل قال عنه : « لبعض العلماء » . وهذا يدل على أنه لم يعرف لها مؤلفا . وإذا لاحظنا من ناحية أخرى أنه ذكر أولها بالدقة كان لنـا أن نفترض أنه اطلع عليهـا ، ومعنى هذا أيضا أن الرسالة كما اطلع عليها حاجى خليفه (المتوفى سنة ١٠٦٨هـ = سنة ١٦٥٧ م) كانت خالية من اسم مؤلفها حتى فى ذلك العهد ، القرن الحادى عشر . كذلك لم يذكر حاجى خليفه اسم من أهديت إليه، وإنما فلوجل ، ناشر « كشف الظنون » هو الذى وضع هذا الاسم : قطب الدين الأصفهانى ، وليس فى المخطوطات الأربعـة التى بين أيدينا ذكر للشخص المهدى إليه، اللهم إلا المخطوطة ع (= ١٤٤ حكمة

---

(١) راجع مقدمته الفرنسية لنشرة مؤلفات السهروردى ، جـ ١ ص ٥٠ (L) ، تعليق ٧٩ . وهذا التعليق خاص بهذه الرسالة وما لها من مخطوطات فى استانبول .

(٢) حاجى خليفه : « كشف الظنون » ، نشرة فلوجل جـ ٣ ، تحت رقم ٦٣٢٥ .

تيمور ؛ راجع وصفنا لها بعد ص٥٩-٦٠) التي تذكر اسم : « أبي طالب » ، وهو اسم غامض لا نستطيع أن نستشف من ورائه شيئا ؛ ولهذا فذكره فيها وعدم ذكره سواء[1] . ولسنا نعلم من أين استقى فلوجل هذا الخبر ؛ فلندع المشكلة مفتوحة كما هي .

لهذا كله فليس لدينا — حتى الآن — ما يسمح بمعرفة شخصية مؤلفها . إنما نستطيع معرفة العصر الذى عاش فيه ، وذلك وفقا للمخطوطات التى بأيدينا وإشاراته إلى الأشخاص فى ثنايا الرسالة . أما عن المخطوطات فإن أقدم مخطوطة رأيناها بأعيننا واعتمدنا عليها فى هذه النشرة هى المخطوطة ٢٩٢ مجاميع تيمور — فيما نظن (لأنها الوحيدة التى يذكر فيها تاريخ نسخها)، وتاريخها هو : يوم السبت أواخر رجب المحرّم سنة ٨٣٣ ﻫ (= سنة ١٤٢٩ م) فى مدينة بروسا ، العاصمة القديمة للإمبراطورية العثمانية ، فى الشمال الغربى من الأناضول، وقد كانت من قبل عاصمة مقاطعة بتينيا اليونانية، ثم حكمها الأتراك منذ سنة ١٣٢٦ (= سنة ٧٢٧ ﻫ) . غير أن كوربان[2] يروى — والعهدة على الراوى كما يقولون — أن المخطوط رقم ٢٤٥٥ أياصوفيا (ويذكر عنه أنه لا يمكن الاطلاع عليه آنئذ، أى أثناء كتابته لهذا الكلام سنة ١٩٤٥) يحمل تاريخ سنة ٧٤٠ ﻫ . فإن صح هذا — ولا نستطيع أن نؤكد شيئا مطلقا، لأننا لم نطلع عليه بأنفسنا ، وعدم الرؤية المباشرة كثيراً ما تؤدى إلى أخطاء فاحشة كما شاهدنا منذ قليل بالنسبة إلى المخطوط ٢٩٢ مجاميع تيمور ، — نقول إن صح هذا التاريخ صحة كاملة، من حيث وجوده

---

(١) لكن لا شك فى أن المهدى إليه شيعى ، بدليل النعوت التى أضفاها عليه (راجع بعد ص ١ — ص ٢) .

(٢) الموضع السالف، ص ٥٠ تعليق ٧٩ س ٢ من التعليق .

فى المخطوط ومن حيث صحتـه التاريخية — فإن عهد تأليف رسالتنا هـذه يكون قد تحدّد كاملا .

ذلك أن آخر[1] المؤلفين الذين أشار إليهم المصنف هو كمال الدين عبدالرزاق القاشانى أو القاشى (راجع بعدُ ص ١٣٤ س ٥) ؛ وهو يشير إليه بقوله : « رحمه الله » ، أى أنه كان قد توفى حين تأليف هذه الرسالة . ونحن نعلم من ناحيـة أخرى أن القاشانى توفى سـنة ٧٣٠ هـ (= سـنة ١٣٢٩ م) . وعلى هذا فتاريخ تأليف رسالتنا هذه يقع ما بين سنة ٧٣٠ هـ وسنة ٧٤٠ هـ .

تلك مشكلة ثانية أمكن حلها — دائما على افتراض صحة تاريخ المخطوط رقم ٢٤٥٥ أياصوفيا . على أن بقيـة المخطوطات لا تبعد كثيراً عن هـذا التاريخ : فالمخطوط برقم ٢٩٢ بجاميع تيمور تاريخه ٨٣٣ هـ ؛ والمخطوط برقم ٢٤٥٧ أياصوفيا بتاريخ ٨٦٣ هـ ؛ وواضح — فيما نظن — أن هذين المخطوطين ليسا عن نسخة المؤلف مباشرة ، أو على الأقل هذا هو ما يمكن افتراضه من صمت الناسخ عن ذلك . وفى هذا ما قد يسمح بتأييد التاريخ الذى انتهينا إليه .

ومشكلة ثالثة هى جنسية المؤلف . ونعترف من جانبنا أنه من المجازفة بمكانٍ كبير أن نحاول تعرُّفها من مجرّد أسلوب الرسالة أو أماكن وجود أكثر المخطوطات ومن انتسخوها . فأسلوبها قوىٌّ سليم اللغة دقيق العبارة ، لا يكاد يحمل أثارةً من عُجْمـة ، فإذا لاحظنا أن الأتراك لم يكونوا قد دخلوا العربية والإسلام بدرجة كافية ، جاز لنا أن نستبعد نهائيا أن يكون المؤلف تركيًا ، وإن كان أكثر النسخ منتسخا فى تركيا . ولهذا لا نستطيع أن نشارك بعض الذين يذهبون هـذا المذهب — وهو أن المؤلف يجوز أن يكون تركيًا — رأيَهم هذا .

(١) آخرهم حقا هو « الأستاذ » شمس الملة مظفر ، لكننا لم نعثر له بعد على ترجمة .

أما عن ثقافته فمن الواضح من قراءة الرسالة أنه كان على حظ عظيم من الثقافة الفلسفية والصوفية ، وبخاصة المنطق . وله قدرة فائقة على إثارة المشاكل والجواب عنها . ومنهجه ديالكتيكي قويّ المعارضة . وطريقته فى الحِجاج تكشف عن وضوح ذهن وتعمق للمسائل بما لا نكاد نجد لهما نظيرا عند أى مؤلف فلسفى إسلامى آخر . وإن منهجه لقريب الشبه بمنهج أرسطو فى إثارة الشكوك (الأبوريات) ثم الجواب عنها ، وبمنهج كَنْت فى نقائض العقل المجرّد (Antinomien) ، وكثيرا ما يُخَيَّل إلى القارئ أنه بإزاء مؤلف يسلك سبيل الديالكتيك الهيجلى ، الممزوج بشىء من الاسكلائية بطبيعة الحال . ولعله لم يدع شكا أو إشكالا أو مسألة تتصل بالنِّقاط التى تعرّض لها إلا أورده وتعمقه فى براعة خليقة بالإعجاب . ولعل أكثر ما يجذب التشويق فى عرضه هو إثارته لوجوه واعتراضات وأنظار تكشف عن قدرة هائلة على التحليل . وكل هذا بطريقة خصبة سديدة المنهج . فهو لا يكاد يلجأ إلى القسمة العقلية — وأغلبها سفسطة وجدلٌ مُمَارٍ — إلا نادرا جدّا . ومن هنا يختلف منهجه كل الاختلاف عن منهج أولئك الجدليين المثيرين للاعتراضات أو الوجوه والأنظار غالبا فى غير موجب من طبيعة الأشياء أو الموضوعات ، من أمثال الفخر الرازى . وبالجملة ، فإن مقدرة المؤلف على الحِجاج السليم الخِصب الغنى بالأفكار قلما نجد لها مثيلا حتى عند أكبر الفلاسفة المعروفين . وإذا كان المؤلف لا يأتى بأفكار ظاهرة الابتكار ، ولا نكاد نظفر من بحثه هذا بمذهب واضح لصاحبه ، فإن ميزته الكبرى ليست فى الإتيان بجديد ، بل فى مجرّد القدرة على الحِجاج فى غير ما مغالطة ولا قسر على الذوق السليم . أجل ، قد يضل القارئ فى هذه الشِّعاب الملتوية لديالكتيكه القوى ، حتى لا يخرج منه أحيانا بفكرة واضحة ؛

لكن العقل المولع بالديالكتيك — بمعناه العالى — لايلبث أن يرى نفسه منساقا مع المؤلف فى تيـاره الديالكتيكى الجارف الشـائق .

ويغلب على الظن أن المؤلف كان أحرص على هـذا الجدل الخصب وإثارة المشـاكل والاعتراضات منه على تقـديم فكرة واضحـة عن مذهب خاصّ يدين به — فهو من تلك العقول الحرّة التى جعلت شعارها قول بنچامان كونستـان (Benjamin Constant) : « لاحقيقة إلا فى الفروق الدقيقة » . أما الحقائق الإجمالية العامة ، وما يسمى باسم الأفكار السائدة، ممـا يؤدّى إلى المذهب (système) ونظـام المذهب وروح المـذهب ، فلا تستهوى مؤلفنـا ذا العقـل الناصع النـافذ . إنه صاحب مِبْضَع دقيق مرهف كل الإرهاف يشق به بخفة ودقة أنسجة الأفكار فى غير التماس لشىء آخر غير هـذا التشريح ، إنه صـاحب مِبْضَـع مجهارى (microtome) ، سواءٌ عليه انتهى أو لم يَنْتَهِ إلى حل مشكلة أو علاج شك .

لهذا لانستطيع أن نضعه فى طائفة خاصة أو نجعله ينتسب إلى مذهب بالذات ، اللهم إلا المذهب العـام القائل بوجود المثـل . فهو أفلاطونى النزعة من غير شك ؛ لكنها ليست أفلاطونية إشراقية من نوع أفلاطونية السهروردى ، ولا أفلاطونية تهويلية من قبيل أفلاطونية أفلوطين وأبرقلس، فإنه يقف من هذه التفسيرات الأفلاطونية موقفا مستقلا كما شاهدنا فى نقده للسهروردى ، وكما يشاهد فى أكثر المواضع . إنما هى أفلاطونية من نوع خاص، ربما تصلح للمقارنة بأمثال أفلاطونية هيجل أوهُسرل ـ Husserl ـ مع الفارق الكبير طبعا فى تفصيل المذهب ، وإنما نقصد فى المزاج العام فحسب . وليس بمستنكر علينا إذن أن نستخرج منه عناصر لفلسفة وجودية ، عناصر

ساذجة فى حاجة إلى كثير من الصقل والتعديل والتنمية ، ما فى ذلك من شك — كما حاولنا فى موضع آخر[1] . وعلى كل حال ، فإنه يلوح أن المؤلف قد تأثر خصوصا بالأفكار الإشراقيـة كما عرضها السهروردى ، و بالاتجـاه الصوفى عنـد ابن عربى — وهو يشعر نحوه بتبجيل ظاهر ، و يلوح أنه كان على شعور بمشاركة وجدانية قو ية بينه و بين ابن عربى خاصةومدرسته عامة ، و إن كنا مع ذلك لانسـتطيع أن نَعُدَّه من أتبـاعه ، لأنه كان على درجة من الاسـتقلال الفكرى يعسر معها إضافته إلى مدرسـةٍ بالذات : سهروردية ، أو أكبرية[2] .

وفى هـذا التقو يم الإجمالى لشخصية مؤلف رسالتنا المجهولِ الكفايةُ فى هذا المجال ، لأننا سنتناول هذه الرسالة بالبحث المذهبى التفصيلى فى موضع آخر مستقل متصل بدراستنا العامة « للأفلاطونية فى الفكر العربى » .

ونختم هذا الفصل بالتنبيه إلى مشكلة زائفة أثارها المرحوم الدكتور كراوس فى بحثه المشار إليه آنفا ، وردّدها كوربان فى البحث المشار إليه من قبل (ص ٥٢ (LII) ، تعليق ٨١ عند نهايته) . إذ أن كراوس لم يتنبه — كما قلنا — إلى أن حاجى خليفه إنما ذكر رسالتنا هذه تحت عنوان : « رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية » ، لاتحت عنوان : « المثل ... » ؛ ومن بحثـه فى هذه المـادة وجد عنوانا ذكره حاجى خليفـه هو : « المثل الأفلاطونيـة الذى قال فى كتابه المسمى غرغيـاس سريانى ، فيـه كتاب

(١) راجع كتابنا : « الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى » ، ص ٧٢ — ص ٨٢ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٢) نسبة إلى الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ = سنة ١٢٤٠ م) .

لبرقلس الأفلاطونى »[1] . وقد دهش كراوس من هـذا العنوان والإشارة ، فقال (ص ٢٧٩ تعليق ١ عنـد نهايته) : « والإشـارة المُعَمَّاة التى أوردها حاجى خليفه ، جـ ٥ ص ٣٧٢ (برقم ١١٣٦٣) ، حيث العنوان « المثل الأفلاطونية » يُقْرَن على نحو غريب بمحاورة «جورجياس» لأفلاطون و باسم أبرقلس (قارن : مورتس اشتينشنيدر ، «الترجمات العربية عن اليونانية» ، § ٤٧ (٧١) = النشرة المركزية لشئون المكتبات ، الكراسة رقم ١٢ ، ص ٩٢) لم تجد بعدُ تفسيراً مُرْضياً » . وإشارته إلى اشتينشنيدر تتعلق بنقده لترجمة فلوجل اللاتينية للوضع المشار إليه منذ قليل فى حاجى خليفه (تحت رقم ١١٣٦٣) خصوصا فى ترجمة فلوجل لقول حاجى خليفه : « المسمى غرغياس سريانى » حين ترجمها بقوله : (Gorgias Syrianus) وسخرية اشتينشنيدر من هذه الترجمة ، لأن المقصود من قوله : سريانى ، أنه مترجم إلى اللغة السريانية ، وليس المقصود اسم شخص .

وقد ظنّ كراوس أن هاهنا مشكلة ؛ والواقع أنه إذا كان ثمت مشكلة لحلها يسير وموجود فى « الفهرست » لابن النديم ؛ فقد ذكر (ص ٣٥٣ ، س ١٨ – س ١٩ ، طبع مصر بدون تاريخ) مايلى تحت اسم « ديدوخس برقلس » فى بيـانه لأسماء مؤلفـاته : « كتاب فى المَثَـل الذى قاله فلاطن فى كتابه المسمى غورغياس ، سريانى » . وهـذا النص هو بعينه الأصل فى الإشارة الواردة فى حاجى خليفه مضطربةً ، ومعنى هذا إذن أننـا بإزاء تفسير أبرقلس لمحاورة « جورجياس » لأفلاطون ، وهو مترجم إلى اللغة السريانية . وبهـذا تنحل هـذه المشكلة المزعومة . وهـذا التفسير يتعلق

(١) حاجى خليفـه : « كشف الظنون » ، نشرة فلوجل ، جـ ٥ ص ٣٧٢ تحت رقم ١١٣٦٣ .

« بالمثل » الوارد فى تلك المحاورة ، والمثل هنا معناه الأسطورة (mythe) ، وليس بمعنى الصورة أو المثال الأفلاطونى ؛ ونحن نعلم هـذه الأسطورة المشهورة التى ذكرها أفلاطون فى محاورة « جورجياس » (٥٢٣ — ٥٢٧) .
وإذن فالمصدر الذى نقل عنه حاجى خليفه فى هذا الموضع هو «الفهرست» لابن النديم فى الموضع الذى أشرنا إليه .

— ٣ —

المخطوطـات

يوجد لرسالتنا هذه عدّة مُخطوطات نعرف منها حتى الآن ٣ فى استانبول، و ٤ فى القاهرة هى :

١ — مخطوط أياصوفيا برقم ٢٤٥٥، وتاريخه ٧٤٠ هـ فى ١٠٤ ورقة.

٢ — مخطوط أياصوفيا برقم ٢٤٥٧؛ وتاريخه ٨٦٣ هـ ؛ ويوجد معه «أثولوجيا» أرسطاطاليس[١]؛ ويقع فى الصفحات من ١٩٨ب إلى٢٦٩ب.

٣ — مخطوط لاللى (Laleli) باستانبول أيضا برقم ٢٤٩٣ ، بدون تاريخ ؛ فى ١٠٧ ورقة مقاسها ٢٢×١٦ وفيه : (١) من ١ أ إلى ٣٩ ب حواشى على إلهيات شرح «التجريد» (لنصير الدين الطوسى) للقوصى (١٥ × ٧ ؛ ٢٥ سطرا ، بخط تعليق) ؛ (٢) من ورقة ٤١ أ — ١٠٧ أ « رسالة فى المثـل العقلية الأفلاطونية » (وهى رسالتنا هـذه) ومسطرتها ١٩ سـطراً بخط نسخى[٢] .

---

(١) راجع فيما يتعلق بهذا المجموع ، مارتن بلستر : « اسلاميات » سـنة ١٩٣١ ، ص ٥٢٦ وما يليها (Martin Plessner: *Islamica*)

(٢) راجع كوربان ، الموضع المشار إليه ، ص ٥٠ تعليق ٧٩ ؛ وقد اعتمدنا عليه وعلى كراوس (الموضع المشار إليه) فى معلوماتنا عن هذه المخطوطات الثلاثة .

تلك هى مخطوطات اسـتانبول الثلاثة ؛ ولم يتيسر لنا الاطلاع عليهـا حتى الآن ؛ لهذا لاندرى مقدار قيمتها بالنسبة إلى تحقيق النص . فلندعها الآن حتى يتحقق لنا هذا الاطلاع .

وإنما اعتمدنا على مخطوطات القاهرة الأربعة، ومنها ثلاثة فى الخزانة التيمـورية (ص ، ت ، ع) وواحد فى طلعت (ت ١) ، والخـزانة التيمورية ومكتبة طلعت كلتاهما بدار الكتب المصرية. وهاك بيانها التفصيلى :

— ١ —

ص = تيمور ٢٩٢ مجاميع

جعلنا هـذه المخطوطة الأساس فى نشرتنا هـذه ورمزنا إليها بالرمز ص أو ن (= نص) أو « الأصلية » . وهى مجموع فى ثلاث رسائل هى :

١ — رسالة فى أسرار الحروف فيها إجابة عن سؤال سائل سأل المؤلف أن ينظر فى « قول المحقق حيث قال لمـا نطق: من عدّد ميم «محمد» وعَرَف نِسَبَـه ، عرف أحوال الوجود وأقسـام أنواعها فى الإلٰهيـات والكونيات وتعين له المُجْمَلُ والمفصل، والبدء والغاية، والوقت الذى هو ميعاد انقراض أجل العاجل، وهو وقت تظهر فيه الآياتُ الكبرى المُشْعِرة باقتراب الساعة وبدء بيـاض بجرها ؛ وتميز له التابع من المتبوع فى النبوات والولايات — وبالجملة تعيَّنَتْ له أحوالُ الكائن المشهود جميعا فى تفصيل ، وتفصيلا فى جمعٍ على وجه يطابق الكشف الأعلى المحمدى الذى هو مواقع نجوم الأكملية، ومطالع نكت الفردية " (ص ٣) .

ثم يبدأ فيعدّد خصائص الميم من اعتبارات عشرة، ويأخذ فى بيان كل اعتبار بالتفصيل؛ والبحث مزيج من التصوّف وعلم أسرار الحروف .

وتبدأ الرسالة هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم ؛ وبه ثقتى . الحمد لله الذى جعل الحروف على العموم ، كالوعاء المختوم على السر المكتوم . وقدّر أن لا يكون كاشف كتمها ورافع ختمها إلا صاحب الوسيلة ، المنفرد فى أنهى مراتب الكمال بالصدارة والسيادة ... وبعدُ : سأل سائل أن أنظر فى الجملة الآتية العرفانية بعين الإمعان ... فعنّ لى إذْ ذاك أن أَحُلّ رموزها ... ثم أتحفت بها إلى ذى مكانة تقى ببقائه عيونَ الأمانى ... الممتع بنوادر المناصب والمعالى ، أبو المناقب — فلان — الذى همَى من سماء كفِّه مدرارُ الفضل والإحسان ، جعل الله السلامة أطولَ بُرْدَيه ، وأشدّهما سبوغا عليه ...» . ثم لا يرد اسم من أهديت إليه الرسالة ، بل يمضى المؤلف فى إزجاء عبارات المدح الخطابية التى لا تكشف عن هُوية الشخص . والحال هنا إذن كالحال فى رسالتنا ، « المثل العقلية الأفلاطونية » ، من عدم ذكر من أهديت إليه .

وتنتهى هكذا : « ... وقد تعينت حروف الاسم الشريف خماسيةً بمحاذاة حروف الاسم الأعلى المستتبع دعائم كمالِ الوجود ، حتى انتهى تجليه الأوسع الأشمل إلى المسمى الشريف الذى دار على قطبه فى كمال الوجود الفلكُ الأقصى ، ثم اختتم عليه ظهور الأتم الأعلى ، فلا يبلغ أحدٌ مكانته العليا ولو دخل فى هذا الحمى . وهذا آخر ما أردنا نجَازَه ، وسردنا أطنابه وإيجازه . والحمد لله على ما أنعم علينا من لَدُنه ، ومتّعنا بما إلينا منه . وصلى الله على سيدنا المشار إليه ، وهو الفرد الذى به كان ما كان فى مُلْك الظهور والوجود ، ومدار الكل عليه ، وعلى آله وصحبه الكرام ، ما تتابعت الليالى والأيّام ، وسلم تسليماً » (ص ٢١) .

والرسالة فى ٢٠ صفحة مرقومة صفحةً لا ورقة ، مكتوبة بخط فارسى ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، وفى الهامش بعض التصحيحات ، وهى تقع من ص ٢ — إلى ص ٢١ فى ثلثيها، فى هذا المجموع .

٢ — « كتاب فيه خواص الحروف ومعانيها ومخارجها وما يختص بها، من كلام الشيخ المحقق العلامة أبى الحسن الحرانى رحمه الله » .

أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم ؛ رَبِّ أَعِنْ . هذا بحول الله وبعد حمده تعريبٌ وتفهيم لطُرَفٍ من معانى الحروف التى فهمها الربانيون هِبةً ، ويتلقاها المستمعُ الواعى منهم حفظاً ، ويتفهمها بمطابقة الأمر والخلق اعتباراً، ويتبينها بملاحظة حظ من معانيها فى مواقعها من الكَلِم استقراءا . فأول ذلك الحروف العَلِيُّ الهُوَوِيُّ الذى لا منقطع له فى ابتدائه ... » (ص ٢١) .

وآخرها : « ... وبذلك يعلم المستقرئُ رُتَبَ الكَلم باختصاصها بالعلى أو بالوسط أو بالدَّنِى أو تركبها منها على اختلاف ما يقع فى ابتداء الكلم أو توسطها أو انتهائها أصلًا فى الكلمة أو زائدا ثابتا أو منقلبا ساكنا أو متحرّكا لسواء الألف أو علو الواو أو إخفاء الياء ، منبئا عن الأمر أو عن الخلق . وليس العلم بكثرة الرواية ، وإنما هو نور يضعه الله تعالى حيث يشاء ، « يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثالَ للناس ، والله بكل شىء عليم » . والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى وآله وصحبه أولى الكرم والوفاء » (ص ٢٧) .

وهذه الرسالة تقع فى ست صفحات من ص ٢١ فى الثلث الأخير إلى ص ٢٧ بمقدار النصف (١٥ سطرا) ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، بخط

فارسى وبهامشها ثلاثة أنواع من التصحيحات ، أحدها تصحيح عن ظ ، ولعلها نسخة أخرى روجع عليها هـذا المجموع وسنجدها فى هوامش رسالة « المثل العقلية » وقـد أدخلناها هنا فى تحقيق النص نسخةً مستقلةً ورمزنا إليها بالرمز ظ .

٣ — أما الرسالة الثالثة فهى رسالتنا هذه ، « فى المُثُل العقلية الأفلاطونية والمُعَلَّقة الخياليـة وما يُظَنُّ أنه مبنىٌّ عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية » .

وهى تقع فى ٥٤ صفحة من ص ٢٨ إلى ص ٨٢ ، ومسطرتها ٢٧ سطرًا كبقية المجموع ، بخط فارسى ، وبهامشها تصحيحات وبعض التعليقات . والتصحيحات على نوعين : تصحيحات أصليـة يظهر أنها عن النسخة التى نقلت عنها هـذه المخطوطة ؛ ثم تصحيحات يوضع فوقها الحرف : ظ ، ولهذا جعلنـاها نسخة مستقلة . وأحيانا توجد تصحيحات فى الهامش دون أن ترفق بعلامة : صح ، أو ظ ، ويغلب على الظنّ أنها مجرّد غلط أو تحريف كان يقع فيه الناسخ أثناء النسخ فيصححه فى الهامش .

أما التقييدات فهى بخط نسخى ، وهى شروح أغلبها للاشـارات إلى المذاهب أو الأشخاص ، ويرفق بهـا الحرف : هـ ، أو : ن . والأغلب حرف : هـ .

وفى الصفحة الأولى من المجموع ورد ما يلى : « ما فى هـذا المجلد : (١) علم أسرار حروف متعلقة برد سائل ، عظيمة در ؛ (٢) أسرار ومخارج حروف متعلقة برسالة (ص : برر رساله) أخرى ؛ (٣) رسالة فى المثـل الأفلاطونية والصُّوَر الخياليـة حقا كه كتاب مقوله سى بر رساله در » .

ثم يرد فيها العبارة : « أعطينا العقل لإقامة العبودية ، لا لإدراك (ص : لادرك) الربوبية — قال جنيد رحمه الله » ؛ ثم عبارة تركية .

وفى ص ١ ترد عبارة الجنيد السابقة ؛ ثم ختم تيمور باشا : « وقف أحمد ابن اسماعيل بن محمد تيمور بمصر سنة ١٣٢٠ » ، ثم التملكات المختلفة : « ملكه أفقر الورى إليه تعالى صالح مصطفى عفى عنهما » ؛ « هو المعطى: من كُتُبِ الفقير إلى ربه القدير مير حسن الزهوى بن خليل باشا عفى عنهما فى ١٣ شوّال سنة ١٢٥٩ » ؛ ثم ختم فيه : « فتبارك الله أحسن الخالقين » ؛ ثم عبارات مختلفة وتملكات تركية ؛ ومن بين التملكات تملك بتاريخ ١٠١١ هـ .

— ب —

ت = مجاميع تيمور برقم ١٩٣

وهذا المجموع يشتمل على رسائل هى :

ا — « رسالة فى المُثُل العقلية الأفلاطونية والمُعَلَّقة الخيالية وما يظنّ أنه مبنيٌّ عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية » .

وهى تقع فى ٨١ صفحة من ص ٢ — ص ٨١ . وقبل هذه ٤ صفحات بالتركيـة أولها : « صورت مكتوبى له شيخ عبد الرحمن اسـفراينى ... » وفى ص ٨١ أيضا عبارات تركية أولهـا : « رب أنعمتَ فَزِد . الحمـد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سـيدنا محمد وآله أجمعين ، والسلام على من سلم من هواجس النفوس ووساوس الحدوس إلى يوم لقاء القدّوس . بادشاه سبحانه وتعالى جادةٔ رسل وأنبيا وشاه ... » وهى دعاء يستمرّ حتى ص ٨٣ . وهى مكتوبة بخط نستعليق مسطرتها ٢٥ سطرا ؛ وبهوامشها تصحيحات وتقييدات هى بمثابة شروح للاشارات إلى المذاهب والأشخاص

كما فى المجموع السابق . ويلاحظ فى الصلب أن الترقيم الخاص بالوجوه أو الشكوك قد يأتى بالحروف الأبجدية بدلا من الأرقام المكتوبة .

ويرد فيها بعض الاختصارات مثل : المط = المطلوب .

ب — "كتاب كتبه الإمام العلامة نصير الدين الطوسى إلى شيخ الإسلام عين الزمان جمال الدين الجيلى رحمة الله عليهما" .

أوله : "سلام الله عليكم ورحمته وبركاته : عن مُشاهِدٍ بالقلب، مُعاينٍ بالبصيرة، مُشاكِلٍ بالذات ، مُناجٍ بالسريرة ، راغبٍ فى مباحثتكم ومناقشتكم لِمَا سمع من طيب أخباركم، جاهدٍ فى محاذاة ضميره ضميركم ... السؤال الأوّل : لما ثبت عند المحققين من أهل النظر أن كل ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه غير ذاته كان بالضرورة: إما أن يوجد دائما ، أو لا يوجد دائما ؛ وكل موجود بعد العدم ، وكل معدوم بعد الوجود يجب أن يكون له حاملُ إمكانِ وجودٍ وعدمٍ عن ذاته — فما بالهم يجوّزون فيما له حاملُ إمكانِ وجودٍ وعدمٍ تخلُّلَ وجودٍ بين عدمين ، ولا يجوّزون تخلُّلَ عدمٍ بين وجودين؟ كالنفس الإنسانية إن لم تكن ذات حاملِ إمكانٍ ، فكيف حكموا بوجودها بعد العدم ؟ وإن كانت ، فكيف حكموا بامتناع عدمها بعد الوجود ؟

« السؤال الثانى : قد طوّل المتقدّمون والمتأخرون فى تحقيق حقيقة الإدراك ، ولم يُرْجَع إثر بياناتهم إياها بطائل، وذلك لأنهم مع تَشَعُّب مسالكهم انتظموا فى ثلاث فرق : فرقة تزعم أن حقيقة الإدراك هى حصول أثر من المُدْرَك فى ذات المدرِك، وهى إما صورة مطابقة له أو علاقة إضافية تتبعها. ويناقضون أيضا بمثل ما مرّ . وأيضا يتوقف العلم بالمطابقة والمضايفة المستلزم لكون الإدراك مبنيا على إدراك المتطابقين والمتضايفين أو لا . وفرقة

تعترف بالقصور عن إدراك الإدراك وعن العبارة عنه متعللةً بكونه : إما فى أعلى درجات الوضوح، أو فى أدنى مراتب الخفاء، جاعلةً ذلك القصور إدراكا؛ فما الفُتْوى عندكم ، وعلى أى شىء يستقر رأيكم ؟

« السؤال الثالث : ما المراد بقول القائل : التوحيد إسقاط الإضافات من الذات ؟ وما تلك الإضافات ؟ ومن أين حصلت إن لم تقتضِها الذاتُ؟ ولم احتيج إلى إسقاطها إن اقتضتها هى ؟ وهل تسقط بإسقاطنا إياها ، أم لا ؟ وهل يلزم من قولنا : التوحيدُ إسقاطُ الإضافات على وجه التصاريف — أن نقول بسقوطها أم لا ؟ وهذا ميدان <كم فيه> لأهل الذوق والكشف من جولان ... » .

وفى الصفحة نفسها بعض تعليقات أخرى ليست بذات قيمة .

وفى ص ٨٥ تعليقة من فوائد السعيد الشهيد القاضى .

ثم جواب فخر الدين الرازى لما سئل عن معنى قول الحلّاج : " أنا الحق " — وهذا نصه :

« سُئِل الإمامُ فخرُ الدين الرازى عن معنى قول الحلاج رحمه الله : « أنا الحق » ، فأجاب عنه من وجوه :

الوجه الأوّل : أما القولُ بالاتحاد فظاهر البُطْلان ، لأنه إذا اتحد شيئان ، فإن بَقِيا فهما اثنان ، وإن فَنِيا كان الثالث شيئا آخر ، وإن بقى أحدهما وفنى الآخر امتنع الاتحادُ لأنَّ الموجود لا يكون نفسَ المعدوم ، فبقى أن يطلب لكلام (ص : لكمال) هذا الرجل تأويلٌ ، وهو من وجوه :

(الأوّل) : أنّا بيّنا بالبرهان النيِّر أن الموجود هو الحقُّ سبحانه وأن كلَّ ما سواه فهو باطلٌ . فهذا فَنِيَ ما سِوى الحق عن نظره ، وفنيت نفسه

أيضا عن نظره، ولم يبق فى نظره موجودٌ غير الله، فقال فى ذلك الوقت :
«أنا الحق» — كأن الحق سبحانه أجرى هذه الكلمةَ على لسانه حالَ فنائه
بالكلية عن نفسه واستغراقه فى أنوار جلال الله . ولهذا المعنى لمّا قيل له :
قُل أنا بالحق ، فإنه لو كان أنا بالحق لصار قوله : «أنا» إشارةً إلى نفسه،
والرجل كان فى مقام مَحْوِ ماسوى الله .

التأويل (الثانى) : ثبت أنه تعالى هو الحق ، ومعرفته هى المعرفة الحقة؛
وكما أن الإكسير إذا وقع على النُّحاس قلبه ذهباً،فكذلك إكسير معرفة الله على
روحه وقع فانقلب روحُه من الباطلية إلى الحقية فصار ذهبا إبريزا . فلهذا
قال : أنا الحق .

التأويل (الثالث) : أنَّ مَنْ غَلَب عليه شىءٌ يقال إنه هو ذلك الشىء
على سبيل المجاز ، كما يقال: فلانٌ جودَ وكرم. فلما كان الرجل مستغرقا
بجلال الحق وكبريائه لاجَرَمَ قال : « أنا الحق » . والفرق بين هذا الجواب
والجواب الأول أن فى الجواب الأول صار العبد فانياً بالكليةعن نفسه غَرِقا
فى شهود الحق . فقوله : « أنا الحق » — كلام لله أجراه الحق على لسانه
فى غُلَواء سُكْره ، فيكون القائل فى الحقيقة هو الله .

وأما فى الجواب الثانى فالعبد هو الذى قال ذلك، ومراده فيه المبالغة .
و بين المقامين فرق عظيم إن كنتم من أرباب الذوق .

التأويل (الرابع): لايبعد — لمّا تجلى فى روحه نورُ جلال الله وزالت حُجُب
البشرية — لا جَرَمَ بلغت روحُه إلى أقصى منازل السعادات ، فقد صار حقا
بجعل الله إياه حقا ، كما قال تعالى : " ويُحِقُّ اللهُ الحقَّ بكلماته[1] " —
فصدق قوله : " أنا الحق " لأن الحق أعمُّ مِنَ الحق بذاته ، ومن الحق

(١) سورة يونس ، آية رقم ٨٢ .

بغيره . فإن قيل : فبهذا الوجه كلٌّ حق ، فما معنى التخصيص؟ قلنا : لأنه لما تجلى فى روحه بغير عالم الإلٰهية صار كاملا بهذه الدرجة ، فلاختصاصه بمزيد الكمال ذكر ذلك .

التأويل (الخامس) : أن يُحمَل ذلك على حذف المضاف . والمعنى : أنا عابد الحق ، وذاكر الحق ، وشاكر الحق على نعمائه " .

٣ — مقدّمة شرح تائية ابن الفارض للرومى القيصرى :

أولها : " بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذى تجلى لذاته بذاته ، فأظهر حقائقَ أسمائه وصفاته ، وأبدع بمفاتيح خزائن جوده وكرمه مظاهرها الغيبية فى عين ذاته ، ووهب لكل منها بالعنصر الأقدس صورةً علمية ، فجعلها أعيانا ثابتة وحقائق عينية ، وأفاض عليها بالعنصر المقدّس وجودا من عين وجوده ... وبعدُ : يقول الشيخ الصمدانى ... شرف الملة والدين الرومى القيصرى : لما رأيتُ خلاصة أهل العالم بعد الأنبياء عليهم السلام أعيانَ الأولياء الذين ظهرت الأنوار الإلٰهية فى قلوبهم لجذبتهم إليه ، وتعلقت نيران المحبة الذاتية بأرواحهم ... خصوصا الشيخ الواصل المحقق ... شرف الملة والدين أبو حفص عمر بن على السعدى المعروف بابن الفارض المصرى ... فكتبت هذا الشرح مستعينا بالله...وقبل الشروع فيه ، كتبت مقدّمة وثلاثة مقاصد : (الأول) فى أصول علوم هذه الطائفة ؛ (والثانى) فى طريق الوصول إلى أصل الأصول ؛ (والثالث) فى الجمع والتوحيد ومراتبهما . وفى كل منها فصول تكون مقدّمات لمعانيها ... وجعلته مُشرَّفا بالباب المخدوم المعظم ... " ثم لا يُذكر اسمه .

وتقع من ص ٨٦ الى ص ١٠٣ .

٤ — منظومة فارسية للصدر القونوى ، أولها :

حمدياك آن كرد كان باك را * شخص إنسان ساحت بشتى خاك را

وآخــــرها :

وقت آن آمد كنون أى علم حوى * بعد تمهيدى بدقت ملجأ فــوى

وتقع من ص ١٠٤ الى ص ١٤٨ .

وفى صفحة الوجه ختم تيمور باشا : "وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تيمور بمصر سنة ١٣٢٠ هـ" . ثم دعاء ، وعبارة فيها : " العشق طائر لا يلتقط إلا حبة القلب " .

— ح —

ت ١ = طلعت رقم ٣٨٤

هذا المجموع يشتمل على :

١ — " أثولوجيا أرسطا طاليس " ، أوله :

" الحمـد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبى الرحمة محمد وآله الطـاهرين .

"الميمر الأول من كتاب أرسطاطاليس المسمى "أثولوجيا" وهو المقول على الربوبية ، فسره فرفوريوس الصورى ونقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله الناعمى ، وأصلحه يعقوب بن إسحق الكندى لأحمد بن المعتصم بالله :

" جديرٌ بكل ساعٍ لمعرفة المعـانى التى هو عامدها للحاجة اللازمـة إليها وقدر المنفعة ... " وآخره :

" ثم حدث من ذلك العالم الأعلى العـالمُ الأسفل وما فيـه من الأشياء الحسنة وكل ما فى هذا العالم وما فى ذلك العالم ، إلا أنه هناك نقىٌّ محضٌ غير

مختلط بشيء غريب . وإن كان هذا العالم مختلطا ليس بنقى فإنه يتفرّق ويتصل فى صورة من أوّله [١١٨] إلى آخره . وذلك أن الهيولى تَصَوَّرَتْ أوّلا بصورة كلية ثم قَبِلَتْ صورةَ الاسطقسات، ثم قَبِلَتْ عن تلك الصورة صورًا أخر، ثم قبلت بعد ذلك صورا بعد صور، فلذلك لا يقدر أحدٌ أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صورًا كثيرة، فهى خفية تحتها لا ينالها شيء من الحواس . تم الكلام بأسره، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية، والصلاة على محمد وآله بلا غاية " .

ويقع من ص ١ ب إلى ص ٦٨ ا .

وهو مكتوب بخط فارسى جميل ومزوّق البدء، ومسطرته ٢٥ سطراً .

ب — "رسالةٌ فى المُثُل العقلية الأفلاطونية والمُعَلَّقة الخيالية وما يُظَنّ أنه مبنيٌّ عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية " .

وتقع من ص ٦٩ ب إلى ص ١١٧ ا .

والصفحة ذات إطار مذهب . وليس بها تاريخ .

وفى أوّل صفحة : «كتاب أرستو (كذا!) المسمى بأثوليجيا (كذا!)» ؛ ثم : «استصحبه مصطفى صفت محمد عارف بن عرفان زاده سنة ١٢٣٢» . وتحته عبارة تركية .

وبأوّله أوراق ذات مربعات لفهرس لم يعمل .

— د —

ع = ١٤٤ كلمة تيمور

وهذه المخطوطة لا تشتمل إلا على رسالتنا هذه . وفى الصفحة الأولى تمليكات، منها : " مما تشرف بتملكه العبدُ الفقير إلى الله الغنى الجليل عمر

ابن سماعيل عُفِى عنهما وغُفِر لهما ، خلال شهور عام إحدى وتسعين وألف .»
ثم : « الحمد لله رب العالمين : ملكه من فضل الله تعالى وكرمه فقير عفوه وغفرانه محمد البرماوى لطف الله < به > فى سنة ٩٨٠ » . ثم ختم تيمور باشا : « وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تيمور بمصر سنة ١٣٢٠ » .

وتقع فى ٨٩ ورقة من ص ١ ب إلى ص ٨٩ ب .

وفى ص ١١٠ ا : « قرأ فيه وتأمل معانيه الفقيرُ الحقير المعترف بالذنب والتقصير محمد أسعد بن محمود صاحب شقيق حضرت مولانا ضياء الدين خالد قَدَّسَ سرَّه اللهُ تعالى . فى ربيع أوّل سنة ٩٦ (اقرأ : ١٠٩٦) » .

والمخطوط مكتوب بخط نستعليق ، ومسطرته ١٣ ؛ و يوجد به تصحيحات فى الهامش ، و بداخله طيارة واحدة بين ص ١٠ ب و ص ١١ ا .

وهذه المخطوطات الأربعة مستقلٌ بعضها عن بعض . وأحدثها هو من غير شك طلعت ٣٨٤ (= ت ١) ، وهو أكثرها تحريفًا واضطرابَ نَقْطٍ ، ولذا لم نُعْنَ بذكر بعض التحريفات الواضحة جدًا . أما خيرها فلعله المخطوط رقم ١٤٤ حكمة تيمور (= ع) ؛ ويلوح أنه قديمٌ نوعا ما ، إذ يرجع إلى القرن التاسع أو العاشر . كذلك المخطوط رقم ١٩٣ مجاميع تيمور (= ت) يظهر أنه قديم أيضا يرجع إلى تاريخ يقرب من السابق . وعلى كل حال فإن المخطوطات : ص (الأصل = ٢٩٢ مجاميع تيمور) ، ت ، ع تكاد يتساوى فى قيمتها ، و إنما آثرنا غالبا أن نجعل ص الأساس نظرا لأنه وحده من بينها الذى يحمل تاريخا ، وهو تاريخ قديم نظن أنه أقدم من ت ، ع ، وقطعا

من ت ١ . ويجوز أن يكون الأخير قد انتسخ عن أحد مخطوطات استانبول، خصوصا المخطوط ٢٤٥٧ أياصوفيا، لأنه يحوى نفس الكتب، وإن كانت هذه ليست حجة يُعتدُّ بها .

وقد حَرَصنا هنا على إيراد ثَبَت تفصيلي بهذه المخطوطات وما ورد فيها، وأوردنا بعضا من نصوصها المهمة المتناثرة، حتى ينتفع بها القارئ، دون الاقتصار على ما يتصل برسالتنا وحدها .

وإن لنا فى المخطوطات العربية لكنوزًا كلما أمعن المرء فى التنقيب عنها ازداد إيمانا بما يجب علينا بذلُه من جهد متصل فى هذا السبيل، الموفور العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكرى العربى وحده، بل وأيضا بالنسبة إلى التراث الإنسانى العام الذى باسمه عمل « المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة» على نشر هذا الكتاب؛ فله منا أجزل الشكر ما

عبد الرحمن بدوى

الجيزة فى ١٧ يونيه سنة ١٩٤٧

[٢٨] بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين(١)

الحمدُ لله المتلالئِ من وراء سُرادِقات قُدُسِه ، المروِّح قلوبَ العارفين بنسيم الذكر فى مقام أُنْسِه، المتعالى عن بلوغ أحدٍ حدَّ ثنائه، بل هو كما أثنى على نفسه . والصلاة على المبعوثين لإظهار الحق بين جِنة الخلق وإنسِه — خصوصا على محمد وآله : أقمار سماء التوحيد وشمسه . وبعد :

فهذه رسالةٌ فى المُثُل العقلية الأفلاطونية والمُعلَّقة الخيالية ومايُظن أنه مبنىٌّ عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية ؛ أتحفتُ به خزانة كتب المخدوم المُرتضى الأعظم ، الدستور المُجتبى الأكرم ؛ مستخدِم أرباب السيف والقلم، الصاحب الأعدل الأعلم؛ سلطانِ الوزراء فى العالم ، صفوةِ الأكارم من بنى آدم؛ جامعِ المَنْقَبتين : العلمية والعملية ، حائزِ الرياستين : الدينية والدنيوية ، رئاسةً حقيقية لا إضافية ، وطبيعيةً لا وضعية ، المؤيدِ بالتأييد الإلهى ، المستودِع للسر السماوى ؛ كهفِ الملة الزاهرة النبوية المصطفوية، فخرِ العِترة الطاهرة العلوية المرتضوية ؛ عين أعيان السادة

(١) البسملة ناقصة فى ت ا ؛ وبه نستعين : عن ع .

والأشراف ، الدُّرةِ اليتيمـــة الحاصلة[1] من جواهر تلك الأصداف ؛ خلاصةِ الماء والطين، زُبْدةِ آل طه و ياسين، وارثِ الأنبياء والمرسلين، فخر الحق والمِلّة والدنيا والدين، غَيَّاث الإسلام ومغيث المسلمين — أبو طالب[2] — أدام الله ظل جلاله ممـــدودا[3] على العالمين ، وأبّد آثار ميامن عدله وأفضاله مبسوطةً على العالمين .

مَنْ قال : آمينَ ! أبقَى الله مُهْجَتَه * فإنَّ هذا دعاءٌ يشمَلُ البَشَرا[4]

وهى مُرَتَّبة على فصول ثلاثة :

---

(١) ع : الحاصلة .

(٢) ناقصة فى الأصلية وفى ت ، ت ١ ، وموجودة فى ع .

(٣) ت ١ ، ع : ظلال جلاله ممدودة .

(٤) أتحفت به خزانة ... يشمل البشرا : ناقصة فى ت .

البحث الأوّل

فى حدّ المثال وعدّ المذاهب فيه . وتعريفه مسبوق بتقديم مقدّمة، وهى معرفة الأمور الإلهٰية والتعليمية والطبيعية

فنقـــول :

الموجودات التى ليست بأفعالنا الاختيارية بعضُها ممكن الوجود فى الخارج مجرّدًا عن الهيولى وهى الأمور الإلهٰية ، ومعرفتها هو العلم الإلهٰى.وهى قسمان: أحدهما ما يمتنع وجودُه فيها ، وهو المجرّدات : من البارى والعقول والنفوس المفارقة؛ والآخر ما يمكن وجوده فيها ، وهـو الأمور العامة . وبعضها تمتنع الوجود مجرّدًا عن الهيولى ، كالمقدار والعـدد والشكل والإنسان والفـرس وغيرها . وهو أيضا قسمان : أحدهما ما يمكن تعقله بدون تعقل الهيولىٰ وهو الأمور التعليمية من المقدار والعـدد[1] والشكل ؛ ومعرفته هو العلم التعليمى . والثانى ما يمتنع تعقلُه بدون تعقل الهيولى ، وهـو الأمور الطبيعية كالإنسان والفَـرَس وغيرهما ؛ ومعرفته هو العـلم الطبيعى . وقـد يفرّقون بين الأمر التعليمى و بين[2] الأمر الطبيعى بأن الأمر التعليمى يفتقر تعقلُه إلى تعقل مادة ما ، لا إلى تعقل مادة[3] معينة كالدائرة والمثلث ، فإنه يتوقف تعقلهما على تعقل مادة[4] ، لا على تعقل مادة معينة ، فإنهما يُتصوَّران فى الخشب والحديد وغيرهما

---

(١) العدد : ناقصة فى ت ١ . (٢) ناقصة فى ص ، ع وت ١ وموجودة فى ت .

(٣) ناقصــة فى ص . (٤) مادة ، لا على تعقل ... : ناقصة فى ع .

من المواد النوعية . والأمر الطبيعي يفتقر تعقله إلى تعقل مادة معينة كالإنسانية : فإنه إنما يمكن تعقلها فى بدن الإنسان . وحينئذ يجب أن يكون مرادُهم بالمادة فى هذا الفرق مادةَ نوع من الجسم معين أو غير معين، سواء كانت أولى أو ثانية، لا الهيولى الأولى وحدها . وههنا شكوك .

الشك الأول[1] : أن معقولية الأمر المادى ، سواء كان تعليميا كالتجويف والإصمات، أو طبيعيا كالإنسانية والفَرسية، مشروطةٌ بتجريده عن المادة وشوائبها الغريبة عن ماهيته . فكيف تحتاج معقوليته إلى تعقل الهيولى الأولى أو إلى تعقل مادةٍ بعينها أولا بعينها[2]؟ ! فيبطل الفرقان .

وجوابه : أن المراد باشتراط التعقل بكون المعقول مجردا عن المادة، هو <أن>[3] الهيولى الأولى وما يحلها[4] وما يتركب منها إنما يصير معقولا [٢٩] بتجريد العقل إياه عن العوارض الخارجية الوضعية . فإن الهيولى الأولى هى التى تجعل نفسها وما يحل فيها وما يتركب منها ذوات أقدار وأوضاع معينة . وهو لا ينافى اشتراط معقولية ما يحل فيها أو ما يتركب منها بمعقوليتها .

الشك الثانى : الأمور الطبيعية مستغنية عن الهيولى وجودا وتصورا، والأمور التعليمية تفتقر إليها وجودا لا تصورا عند أفلاطون[5] لقوله بوجود المثل فى الأمور الطبيعية دون التعليمية ، فلا يصح شىء من الفرقين على رأيه .

وجوابه : أنّا ذكرنا التعريفات الثلاثة على الرأى المشهور، لأنها بالبناء عليه أقرب إلى الفهم[6] منها بالبناء على غيره . وإن[7] ذكرناها على رأى أفلاطون[5]

---

(١) الشك : محذوفة فى ت . (٢) ص : مادة . لابعينها؛ ت، ت ١ : مادة لابعينها أو بعينها . (٣) الزيادة عن ت ١ . (٤) ع : وما يحلها . (٥) ت، ع : أفلاطن . (٦) إلى الفهم : ناقصة فى ص . (٧) فإن : ع ، ت .

قلنا : الأشـياء التى ليست بأفعالنا الاختيارية إما أن توجد من حيث هى غنية عن المـادة، وهى الأمور الإلٰهية؛ أو توجد من حيث هى مفتقرة إلى مادةٍ ما وهى الأمور التعليمية؛ أو توجد من حيث هى مفتقرة إلى مادة معينة، وهى الأمور الطبيعية . أو نقول : الموجودات إما أن توجد لامن حيث هى مفتقرة إلى المـادة وهى الأمور الإلٰهية؛ أو توجد من حيث هى مفتقرة إليها . وهذه إما أن توجد من حيث هى مفتقرة إليها فى الخارج دون العقل، وهى الأمور التعليمية؛ أو توجد من حيث هى مفتقرة إليها فيها، وهى الأمور الطبيعية، بشرط كونها غيرَ أفعالنا الاختيارية ؛ وأما أفعالنا الاختيارية[1] فهى مبحوث الحكمة العملية بأقسامها الثلاثة .

الشك الثالث : قول الشيخ[2] فى برهان منطق «الشفاء» : وأما أفلاطن يجعـل الصورة المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول حـتى للطبيعيات[3] ، فسماها إذا كانت مجردةً مُثلا، وإذا اقترنت[4] بالمـادة صُوَرًا طبيعية — يناقض قوله[5] فى إلٰهياته : وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور، يعنى الطبيعية، هى المفارقة؛ وأما التعليميات فإنها عنده معانٍ بين الصور — يعنى المفارقة — وبين المـاديات . لأن القول الأوّل يقتضى أن يكون أفلاطون[6] قائلا بوجود المثل للتعليميات[7] والطبيعيات جميعا؛ والقول الثانى يقتضى أن يكون أفلاطُن قائلا بوجود المثـل للطبيعيات دون التعليميات ، وبينهما منافاة ظاهـــرة .

---

(١) وأما أفعالنا الاختيارية : ناقصة فى ص وت، ت ١ . (٢) الشيخ = ابن سينا .

(٣) ت : الطبيعيات . (٤) ع : قرنت . (٥) أى ابن سينا فى قسم الإلهيات من « الشـفاء »، جـ ٢ ص ٥٥٦ . (٦) ت، ع : أفلاطن .

(٧) لوجود المثل للتعليميات ... قائلا : ناقصة فى ت .

وجـوابه : أن لأفلاطن قولين : أحدهما أن المثـال يشمل الأمـور التعليمية والطبيعية جميعـا . وثانيهما أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية . ولهذا جعل الشيخ فى نقل الرأى الثانى أكثر ميل أفلاطون إليه، لا كل ميله إليه .

الشـك الرابـع : العـدد تعليمى مع استغنائه عن المـادة لعروضـه للمجردات .

وجوابه : إن المراد بالمـادة المحلُّ مطلقا ؛ والعدد لا بد له من محل . ولئن قال : لو كان المراد بالمـادة مطلق المحل ، ومطلق العـدد يحتاج إلى الموضوع مطلقا، لكان بحث العدد مطلقا من العلم الرياضى دون العـلم الإلٰهى ؛ وليس كذلك ، لوجود البحث عنه فيهما . فنقول : العدد يوجد مطلقا عن الافتقار إلى الموضوع فى الإلٰهى،وننظر فى أحواله التى تلحقه مطلقا كعرضية . وأما فى الرياضى فيؤخذ عرضا لموضوع ما ويبحث عن أحـواله التى تلحقه مفتقرا إلى موضوع لا بعينه . فهو منظور العِلْمين من جهتين . والحق أن ماهية كل شىء ، سواء كان عددا أو غيره ، يجوِّز العقلُ وجودَها مجرّدةً عن الهيـولى . ثم إنه إذا علم افتقار بعض المـاهيات إليها فى الخارج فإن وجدها مفتقرة إليها فى الخـارج دون العقل ، كانت مبحوثة بالعـلم(١) الرياضى . وإن وجدها مفتقرة إلى الهيولى فى العقـل أيضا كانت مبحوثة العلم الطبيعى ، فهى إنمـا يبحث عنها فى أحد العلمين بعد أخذها مادية .

الشـك الخامس : الأفعال الاختيارية يمكن وجود المثال فيهـا ، فلا حاجة إلى تقييد الأمور بكونها ليست بأفعالنا الاختيارية .

---

(١) ص ، ع : العلم .

وجــوابه : [٣٠] أن المثال إذا أُطلق أريد به المثالُ المستقل بنفسه ، والفعل الاختيارى مثاله إن كان فإنمــا يكون قائمــا بمثال الإنسان . وفيــه نظر . فإنه كما[1] قــد يكون المثال المعلق[2] للعــرض جوهرا ، فقد يكون المثال الأفلاطونى للعرض جوهرا أيضا . وهــذا القياس فاسد ، لامتناع قيــام ماهية العرض بنفسها فى الخارج .

الشــك السادس : ذكر فى طبيعيات « الشفاء » أن صورة الجسم هى ماهيتــه التى بها هو ما هــو ، ومادته هى المعنى الحامل[3] لمــاهيته . وهو صريح فى أن العــلم بماهيات الأجسام لا يتوقف على العلم بهيولياتها لعــدم توقف العلم بالصورة على العلم بالهيولى .

وجــوابه : أن الصورة[4] التى ينتزعها الحسُّ والخيالُ والعقلُ من المحسوس[5] المتخيِّل المعقولِ كزيد مثلا ، مجردةً عن مادة ذلك المدرك ، مطابقة لصورته دون مادته . فالمدرك منــه فى الحقيقة صورته لا مادته . فــاهية كل جسم صورته النوعية كما هو رأى أفلاطون . أو نقول : المراد بالجسم هو الصورة الجسمية ، أو المراد بماهية الجسم ماعدا هيولاه فيها[6] ، استعمالاً للفظ : الكل ، فى معنى الجزء الصورى مجازا . وقد يعكس ، فيراد بالصورة المــاهية . ولهذا عرفوا صورة الشىء وماهيته بمعنى واحد ، وهو : ما به الشىء هو ما هو . فإن أُريد بالصورة معناها الحقيقى ، وبالمــاهية معناها الحقيقى ، وعُرِّف كل واحدة منهما بمــا به الشىء هو ما هو ، ففى تعريف الصورة حذف ، أى : صورة

---

(١) كما : ناقصة فى ص .
(٢) ت : المطلق .
(٣) ت : الحاصل .
(٤) الصــــور .
(٥) المحسوسات : ت .
(٦) منها : ت ١ ، ص ، ع .

الشيء هي ما به الشيء هـو ما هو، لا وحده ، بل مع غيره وهو المـادة .
وفى تعريف المـاهية حذف آخر، أى : ماهية الشيء تمـام ما به الشيء هو ما هو . ولفظة « ما » فى قولهم : « هو ما هو » ، — استفهامية أو مَزِيدة أو موصولة ، وصدر الصلة محذوف .

الشـك السابع : تعـريفُ الأمور الطبيعية بالبنـاء على ما ذُكِر من التقسيم هو أنها أمور غير أفعالنا الاختيارية يتوقف العلم بها على العلم بالهيولى .
وهو إنمـا يتناول الأجسامَ دون أعراضها الذاتية وصورها النوعية والجسمية ؛ فلا يكون جامعا .

وجـوابه : أن العَرَض الذاتى لكل نوع من الجسم يتوقف تصوُّره على تصـوُّر ذلك الجسم الموقوف(١) على تصوُّر المـادة ، فيتناول تعريفُ الأمور الطبيعية الأعراضَ الذاتيـة للأجسام الطبيعية أيضا . وأما الصور(٢) النوعية والجسمية فمن الأمور الإلهيـة ، فلا يصير تعريفُ الأمور الطبيعية بخروجها عنه غيرَ جامع .

الشك الثـامن : كيف يفتقر مبحوث الرياضى إلى الهيولى فى الخارج دون العقل ، والعلم بالمعلول متوقف(٣) على العلم بالعلة ؟ !

وجـوابه : أن الأعراض الذاتية المبحوثة فى العلم الرياضى تكون من لوازم الكم بحسب المـاهية ، فيستغنى الكم فيها عن الهيولى لاستغناء ماهيته عنها . وأما الأعراض الذاتية التى تكون من لوازمه بحسب الوجود فيفتقر الكم فيها إلى الهيولى لافتقار وجوده إليها ، فيبحث فى العلم الطبيعى . ولذلك يختلف الحدّ الأوسط فى البرهان من العِلْمين عند اتحادهما فى المسئلة ، وهى

---

(١) ت ١ : الموقف . (٢) ت ١ : الصورة . (٣) ت : يتوقف .

فى الحقيقة تكون أعراضا ذاتيـة للأجسام الطبيعيـة ، لكنها لحقت الكمّ بواسطة مقارنة الجسم الطبيعى . وإذا عرفتَ هذا فنقول : القول بوجود المثال هو القول بكون الماهية المادية أو المتكثرة الأفراد بتكثر المواد مجرَّدة فى نفسها عن جميعها . فالمثال إن كان ، فيكون للوجودات التعليمية أو الطبيعية دون الإلٰهيـة . فيكون إما للوجودَيْن : التعليمى والطبيعى جميعا ، أو لأحدهما دون الآخر ، أو لا يكون لشىء منهما . فهـذه أقسام ثلاثة . والقسم الثانى ينقسم إلى قسمين : أحدهما أن يكون المثال للتعليمى دون الطبيعى ، والآخر بالعكس . فهذه أربعة احتمالات ، وقد قال بكل واحد منها قوم . وكان(١) بعض القـدماء يرى أن كل واحد من الأمور التعليمية والطبيعيـة [٣١] ينقسم إلى قسمين : أحدهما معقـول أبدى ، والآخر محسوس فاسد . والعقل إنما يعقل الأبدىَّ دون الفاسـد ؛ وسُمِّى المعقول المفارق مثالا . وكان بعضهم يرى أن كل أمر تعليمى ينقسم إليهما، ولا شىء من الأمر الطبيعى ينقسم إليهما ألبتـةَ حتى تكون المثل موجودة للتعليميات دون الطبيعيات ، وتكونَ التعليميات معقـولة ، والطبيعياتُ غيرَ معقولة ؛ إذ لو كانت معقولة لكانت مُثُلا ، لأن الأحوال الجسمانية إذا جُرِّدت عن المادة صارت أمورا تعليميةً(٢) لصيرورتها حينئذ أعظاما وأشكالا وأعدادا . وهى إنما تُعْقَل وتكون أمثلة بالتجريد المبطل لطبيعتها ومعيدها إلى تعليميتها ، فالأمور الطبيعية ليست معقولة ولا أمثلة . والصورة الطبيعية تتولد بمقارنة الصور التعليمية للمادة، كالتقعير : فإنه معنى تعليمى، فإذا قارن المادة التى هى الأنف صار معنى طبيعيا هو الفُطوسـة . ثم منهم من ركّب المقـدار

(١) فكان : ع . (٢) أمور التعليمية : ت ١ .

من الوحدات، وجعل المقـدار متولِّدًا من مقارنة العدد بالمـادة ، والعدد مفارقا لها . فجعل المثال للعـدد دون المقدار لصيرورة المقدار عدداً بتجرّده عن الهيولى . ومنهم من لم يركِّبه من الوحدات وجعل العدد والمقدار مفارقين للـادة ، فجعل المثال للعدد والمقدار معا لعدم صيرورة المقدار حينئذ عددا بالتجرّد عنها . والفريق الأوّل : منهم من جعل المقدار قد(١) لا يقبل التنصيف كالعدد الذى هو مبدؤه ؛ ومنهم من أوجب قبوله إياه مع قوله بتركبه من العدد . وأيضا منهم من جعل العدد مبدءاً للصور الطبيعية حتى يكون عند التجرّد عن المـادة عددا ، وعند الخلط بها صورةَ إنسان أو فرس . وأما من جعل العدد مبـدءاً للقدار والصور الطبيعية ولم يجعـله مفارقا للـادة ، وهو فيثاغورس وطائفته كما حكى الشيخ ، فليس من المُثْبِتين لوجود المثل ، بل من النـافين لوجودها . وخلاف المشائين معـه فى المبدئية دون وجود المثـل لاتفاقهما على انتفاء وجود المثل . وبحث المبدئية خارج عما نحن فيـه من النظر فى وجود المثل . فلنُعْرِض عما لا يتعلق بغرضنا . وكان بعضهم يرى أن الأمر الطبيعى(٢) ينقسم إليهما ، أى إلى المعقـول الأبدى والمحسوس الفاسـد دون الأمر التعليمى ، وإليه أكثر ميل أفلاطون(٣) كما حكى الشيخ . وقال المعلم الأوّل وأتباعه بعدمه فيهما . فالمثال على الرأى الثانى والرأى الثالث متباينان تُبايَنَ أخصين تحت أعمّ هو المثال على الرأى الأوّل . وبقى(٤) ههنا رأى خامس حدث بعد الشيخ أحدثه صاحبُ الإشراق(٥) ، وتبعه فيه مَنْ يعده من مُتألِّهة المتأخرين وهو أن المثل إنما تكون للأجسام . فإن كان الجسم نوعا ، فمثاله المفارق معقول يسمى صاحبَـه وربَّه وربَّ الصنم وهو المثال الأفلاطونى ،

(١) قد : ناقصة فى ت . (٢) الطبيعى : ناقصة فى ت ١ . (٣) أفلاطن : ع ، ت .
(٤) بقى : ناقصة فى ع . (٥) صاحب الإشراق = أى السهروردى المقتول .

وهو عقل من طبقة العقول العرْضية الواقعة فى الشرف والتجرّد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة العقول الطولية؛ وهو فاعل وجودِ النوع، المعتنى بشأنه، الحافظ له، المحامى عنه . والنوع كالظل والرسم والعكس له . وإن كان شخصاً ، فمثاله المفارق متخيل هو المثال المعلق والشبح الخيالى الواقعُ فى الشرف والتجرّد عن المواد تحت عالم النفس وفوق عالم الحس .
وأقول: المثال لايختص بطبيعة دون أخرى، بل طبيعة كل موجودٍ مجرّدة عن المادة،وهى مثال نورى مطابق لأفرادها. والحقيقةالتى إنما توجد مجرّدة عن المادة يكون المثال فيها عين المثّل . والحقيقة التى توجد مجرّدة عن المادة ومقارنة لها أيضا يكون المثال فيها أوّل ماتوجد وتقع هى عليه من الأفراد . وستسمع لهذا فضلَ بيانٍ فى الفصل الثالث. وهذا رأى سادس ناشئ من الرأى الأوّل.

وصفات [٣٢] الأجسام تكون صفات أمثلتهافى العالم العقلى كما هى صفات أعيانها فى العالم الحسى، فقيامها بها فى عالمى المثالين حقيقى . وقيل : يحتمل أن يكون قيامها بها فى عالم المثال المعلق تخيليا(١) لاتحقيقيا. وهو يحتمل معنيين : أحدهما أن لا يكون مثال الصفة موجودا(٢) أصلا فى نفسه أو غيره ، لكن يُتَخيَّل أنه موجود فى الغير . وثانيهما أن يكون مثالها موجودا فى نفسه ، لكنه قد يكون قائما بذاته ويُتَخيل قيامه بغيره . فمثال الصفة المعلّق قد يكون ذاتا ويُتخيل أنه صفة فى عالم المثال المعلق . وقد لا يُتخيل أنه صفة هناك ؛ بل يُتخيل كما هوَ فى نفسه. ومنه تجسد الأعمال. والمناسبة بين الجسم الشخصى ومثاله الخيالى أظهر منها بين الجسم النوعى ومثاله العقلى ؛ وهى كالمشابهة بين الصورة التى ترى فى المرآة وبين صاحبها . فإن قلتَ : هل اشتراك

---

(١) تخيليا : ص، ع، ت ١ . (٢) ص : مثال موجودا أصلا ...

المثال بين المثالين معنوى أم لفظى ؟ قلت : هو معنوى ؛ لأن المثال مطلقا هو ما يوجد فى الخارج من نوع أو شخص هو جسم أو جسمانى قائماً بذاته، عديمَ الوضع ، مجرّدا عن جميع المواد والأجسام ، مطابقا لذلك الجسم أو الجسمانى — بمعنى أن المجرّد لو قارن المادة لكان نفس ذلك المادى ؛ والمادى لو فارقها لكان نفس ذلك المجرّد؛ أوأن يوجد للمادى مفارق يشابهه نوعا من المشابهة . وهذا المعنى مشترك بين المثال العقلى والمثال الخيالى ، و بين المثال القائم بنفسه و بين المثال القائم بغيره . هذا والصور التى ترى فى المرايا الكثيرة من شخص واحد كزيدٍ مثلا إنما يقال لكل واحدٍ منها إنه زيد، بسبب أن الصور الحاصلة فى خيالنا من زيد مطابقةٌ لمثاله المعلق، لا اختلاف بينها إلا بأن[1] أحدهما قائم بالخيال والآخر قائم بذاته فى الخارج . والصورة[2] الحاصلة فى العقل من النوع مطابقةٌ لمثاله الأفلاطونى ، لايختلفان أيضا إلا بكون أحدهما موجوداً فى العقل والآخر موجودا فى الخارج . وهذه المطابقة هى السبب فى اشتراك مثال النوع بين أشخاص ذلك النوع . فإن العقل إنما يدرك منهما ذلك المثال النورى ، وهو ماهية النوع على الرأى المشهور، أو مشابهه على رأى صاحب الإشراق . وزعم أن إجماع الأنبياء وأساطين الحكماء ومشايخ الصوفية منعقد على وجود عَالَمَىْ المثالين، وأوّلَ قولَهم إن رب النوع كُلِّىٌّ ذلك النوع، بأن المراد به أن نسبة رب النوع إلى جميع أشخاص ذلك النوع على السواء فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها — لا أنه مشترك بينهما ، فإن المجرّد، كيف يقول عاقل بوجوده فى مواد كثيرة وأشخاص مادية لا تحصى ؟ فكأنه بالحقيقة هو الكلى والأصلى ، والنوع المادى هو الفرع والقالب. والأنواع فى اختلاف أعضائها وتباين تخاطيطها

---

(١) بينهما : ت ١ ؛ أن : ت . (٢) الصور : ت .

وأوضاعها ، وتنوع نقوشها[1] تحذو حذو أمثلتها النورية . وأمثلة الذوات عالمة بالصفات بأمثلتها ؛ وهى بهذا الاعتبار علوم . فإن قلتَ : العضو والتخطيط والوضع والنقش[2] للشخص ، لا للنوع ، قلتُ : أشخاصها لا تكون للنوع ، بل لأشخاصه ؛ وأما ماهيتها فتكون له . وقيام النوع بالمادة الجسمية لنقصه فى ذاته ؛ وقيام مثاله النورى بذاته لكماله فى جوهره . وهذا الرأى يرجع فى الحقيقة إلى القول بنفى وجود المثل ، فإنه تأويل لقول مثبتيها بما يطابق أصول نُفاتها . والنُّفاة يقولون أيضا بوجودها بهذا المعنى : فإنهم إنما ينفون وجودها بالمعنى[3] المشهور ، وهو أن تقوم المعانى المتكثرة مجردةً عن الكثرة وعن التصورات العقلية . بجميع الحكماء من المشائين والإشراقيين أن نسبة المعقول إلى الفاعل كنسبة الصورة التى ترى فى المرآة [٣٣] إلى صاحبها ؛ وهو بوجهٍ كالمركب من مذهبَى المثبتين والنفاة . وعند التحقيق هو قول بنفى وجود المثل . لا يقال : لابد من تأويل قول القدماء بقول صاحب الإشراق ، لأن المفارق إنما يمكن أن يقال إنه مِثال المادى ، لا مِثْلَه ، لتخالفهما باللوازم ، لأنا نقول : المفارق ههنا هو ماهية المادى ، والماهية والشخص متخالفان باللوازم ، لأن الماهية كلية والشخص جزئى مع اتحادهما فى الماهية . ولئن قال : كل لازم للماهية لازم للشخص[4] ، فنقول : ذلك إنما يجب بحسب التحقق دون الحمل لعقم الشكل الأول ، والكبرى مهملة . وأقول : القول بوجود المثل كما سيظهر فى أثناء تقرير أدلة مثبتى وجودها ، يقتضى أن كل كلى هو مجرّد فى نفسه عن المادة وعلائقها ، ليس إنما يوجد فى ضمن الجزئيات حتى يكون وجوده بالعرض ووجودها بالذات ؛ بل الأمر بالعكس .

---

(١) يمكن أن تقرأ : نفوسها ، فى جميع النسخ ، وهى نفوسها فقط فى ت ١ . (٢) يمكن أن تقرأ أيضا فى أكثر النسخ : والنفس . (٣) ت : بمعنى . (٤) ولئن قال ... للشخص : ناقصة فى ت ، ت ١ .

البحث الثانى[١]

فى ذكر حجج القائلين بوجود المثل ، وأجوبة القائلين بعدمها عن تلك الحجج ، وتحقيق الحق فى ذلك

استدل القائلون بوجود المثل فى التعليميات والطبيعيات جميعًا على صحة قولهم هذا بوجوه :

الوجه الأوّل

إن الأشياء التعليمية والطبيعية تُحَدّ وتُبَرهَن فى العلوم التعليمية والطبيعية[٢]. والحدّ والبرهان ليسا للمعدوم ، لعدم الفائدة فى النظر فيه[٣] ؛ ولا للشخص من حيث هو شخص لأنه من هذه الحيثية محسوس قابل للتغير[٤] والفساد . والحدّ والبرهان إنما يكونان لموجود معقول[٥] دائم الوجود غير قابل لهما . فالبرهان والحدّ إنما يكونان للماهية فى حال وجودها مجرّدةً عن العوارض المادية . فوجودهما[٦] لها يستلزم وجودَها مجرّدةً، والملزومُ ثابتٌ ، فيلزم ثبوتُ اللازم ، وهو المطلوب .

---

(١) ت : الأوّل .

(٢) ت : الطبيعية والتعليمية .

(٣) ت : الفائدة فيه .

(٤) ت ١ ، ع : التغير ؛ ت : للتغيير .

(٥) فى الأصلية : مقول، وفى هامشها : « معقول» . (٦) ت ١ : فوجودها .

وأجيب عنه[1] بأنه لا يلزم من عدم كون البرهان والحد للماهية بشرط شيء، أعني الجزئيات، كونهما للماهية بشرط لا شيء، لاحتمال كونهما للماهية بلا شرط شيء . وبين المعنيين بَوْن بعيد كما عُرِف فى موضعه . فيكون وجودهما لها إنما يكون فى حال اقترانها بالعوارض فى الخارج لامتناع خلوها عنها فيه، لكن لا مدخل للعوارض فى وجودهما لها حتى لا يلزم كونُهما لها بشرط شيء ، بل يكونان لها بلا شرط شيء .

والجواب عن هذا الجواب أن الفرق بينهما فى العقل، لا الخارج[2] . لأن التجرّد[3] كالكلية من اللوازم الخاصة بالماهية ، والاقتران كالجزئية من اللوازم الخاصة بالأشخاص . ولئن قال: الماهية بلا شرط شيء أعم من الماهية بشرط لا شيء ، كما هى أعم من الماهية بشرط شيء؛ والعام لا يستلزم خصوصية أحد فَرْدَيْه، أعنى التجرد — فنقول : الماهية بلا شرط شيء إنما تكون أعم منها بشرط لا شيء لو لم يكن التجرد عن المادة من لوازمها وهو أول المسئلة . ولئن قال : الكلية لا تلزم الماهية ، وإلا لزم من وجودها فى الشخص وجودُ الكلية فيه، وهو محال — فنقول : إنما يلزم من صدق حمل الماهية على الشخص وحمل الكلى على الماهية صدقُ حمل الكلى على الشخص لو صدق حمل الكلى على الماهية كلياً؛ وهو ممنوع ، لأنه لا يلزم — من اقتضاء الإنسان بذاته كونه كليا — اقتضاؤه كون كل إنسان كزيد مثلا كليا ، فإن الإنسان غير زيد . فجاز أن يكون مفهومُ الإنسان مقتضيا لكونه كليا، ومفهوم زيد

---

(١) عنه : ناقصة فى ت .

(٢) فى الخارج : ت .

(٣) المجرد : ص : ت .

مقتضيا لكونه جزئيا ، من غير أن يقتضى الإنسانُ كليةَ زيد ، أو يقتضى زيدٌ جزئيــةَ الإنسان . غايةُ ما فى الباب أنه يلزم أن يكون مفهوم الإنسان كليا فى جميع الأوقات، وهو لا يستلزم كليةَ مفهوم زيد، فإنه حينئذ إنما يصدّق: زيد إنسان، والإنسان[1] كلى دائما ، وهو لا ينتج : زيد كلى ، لعدم كلية الكبرى ، ولا يصدُق حينئذ: زيد إنسان، وكل إنسان كلى، لأن المفروض أن الإنسان يقتضى كلية مفهومه لا كليةَ مفهومات جزئياته، فيمكن أن يكون حملُ المجرّد والكلى على المـاهية واجبًا مع كون حملهما على الشخص ممتنعا.

[٣٤] لا يقـال : يلزم ممـا ذكرتم أن تكون المـاهية والشخص مختلفين فى لوازم المـاهية مع استوائهما فى تمام المـاهية، وهو خلاف ما نصُّوا عليه من وجوب استواء المثلين فى جميع لوازم تمام المـاهية، لأنا نقول : استلزام اختلاف اللوازم لاختلاف الملزومات بالمـاهية فى حيز المنع — إلا أن نخصص لوازم المـاهية بلوازمها فى الحمـل ونفسر لازمها فى الحمل[2] بمـا يحمل على كل ما تحمل المـاهية عليه . ولئن قال : الإنسان مثـلاً لا يقتضى كليته بذاته ، لأن نفس كون الشىء إنسانا لا يقتضى كونه كلياً ، و إلا لزم كون كل إنسان كليا . فالمقتضى لكون الإنسان كليا ليس كونُه إنسانا ، بل أمر آخر وهو المعنىُّ بعدم اقتضاء الإنسان الكلية بذاته . فنقول : لا يلزم من عدم اقتضاء كون الشىء إنسانا لكونه كليا عدمُ اقتضاء الإنسان كليتــه لذاته، ولا عدم اقتضاء كون الإنسان إنسانا لكونه كليا . ولئن قال: وجود الحدّ والبرهان للماهية مشروط بتجـردها عن الغواشى المـادية فى نظر العقـل ، وهو لا يستلزم

---

(١) والإنسان : ناقصة فى ت، ت ١ .

(٢) ونفسر لازمها فى الحمل : ناقصة فى ص؛ بما يحمل : ناقصة فى ت ١ .

تجردها عنها فى نفس الأمر . فنقول : تجرد الماهية عن اللواحق المادية فى البرهان والحدّ يستلزم تجردها عنها فى الوجود، إذ لو احتاجت إلى المادة فى الخارج لاحتاجت إليها فى العقل لتوقُّف العلم بالمعلول على العلم بالعلة . فوجوب تجرد الماهية عن المواد ولواحقها فى العقل يستلزم استغناءها عنها فى العلم، وهو يستلزم استغناءها عنها فى الوجود، وهو يستلزم وجودها فى الخارج مجردةً عن المادة وعوارضها ؛ والملزوم موجود ، فيلزم وجود اللازم ، وهو المطلوب . ولئن قال : الأمور التعليمية والطبيعية تستغنى فى البرهان والحدّ عن ملاحظة المواد الشخصية ، لكنها تحتاج فيهما إلى ملاحظة المواد الكلية . فنقول : هى إنما تفتقر فيهما إلى ملاحظة المواد الكلية من حيث يُبْحث عنها فى العلمين : التعليمى والطبيعى . وأما من حيث ماهياتها فافتقارها(١) إليها مطلقا ، ممنوعٌ ؛ فإن الأمر المادى عند القائلين بالمثل هو كالكثرة . وكما(٢) أن العدد إذا أُخذ مطلقا كان من مبحوث الإلٰهى ؛ وإن أُخذ محتاجا إلى مادةٍ ما كان من مبحوث الرياضى — كذلك كل أمر جسمانى إذا أُخذ مطلقا كان من مبحوث الإلٰهى ، وإن أُخذ محتاجا إلى مادة لابعينها أو بعينها ، كان من مبحوث الرياضى أو الطبيعى . ولئن قال : لو استلزم افتقار الشىء إلى الهيولى فى الخارج افتقارَه إليها فى العقل لبطل جعل الأمور التعليمية مفتقرةً إليها فى الخارج، لا العقل . فنقول : موضوع الرياضى، وإن كان كَمًّا أو ذا(٣) كم، لكنّ الأعراض الذاتية التى تبحث فيه من

(١) وافتقارها : ت .

(٢) ت ١ ، ع : فكما .

(٣) ذوكم : ت .

لوازم الكم بحسب الماهية ، لا الوجود ، وهى مستغنية عن المادة لاستغناء ماهيته عنها ، فلذلك لم يحتج فى الرياضى إلى ملاحظة المادة . وأعراض الكم الذاتية التى هى من لوازم الوجود ، وإن كانت مفتقرة الى المادة لافتقار وجوده إليها ، لكنها إنما تبحث فى العلم الطبيعى . ولئن قال : فعلى هذا استغناءُ الشيء عن الهيولى فى العقل لا يستلزم استغناءه عنها فى الخارج ، فضلا أن يستلزم مفارقته إياها بالفعل فيه ، فيبطل إثباتُ مفارقة الأمر التعليمى للهيولى باستغنائه عنها فى العقل . فنقول : استغناء الشيء عنها فى العقل يستلزم استغناءه عنها فى الخارج ، بحسب الماهية . وهو ، وإن لم يستلزم مفارقته بالفعل عن الهيولى فى الخارج ، لكنه يستلزم إمكان مفارقته إياها فى الخارج بحسب الماهية . وإمكان الممكن مع خيريته يوجب العلم بوجوده لاشتمال العناية عليها .

الوجه الثانى[1]

الإنسان مثلا موجود فى الخارج ، وإلا لم يكن « هذا » الإنسان موجودًا فى الخارج ، لأن « هذا » الإنسان عبارة عن الإنسان مع قيد « الهذية » ؛ وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وهو معنى واحد ، وإلا كان اشتراكه بين زيد وعمرو وغيرهما من أشخاص الناس لفظيا لا معنويا [٣٥] ؛ وهو باطل بالضرورة . فذلك[2] المعنى الواحد الخارجى الذى يحمله العقل على كثيرين متباينين بتباين موادّهم لابد من كونه مجردًا عن كل المواد فى حدّ ذاته . إذ لو كان ماديًا حتى كان ذا وضع وأين وقدر وزمان معينة ، لامتنع من العقل حمله إياه على[3] أُناس بأحوال مخالفة لتلك الحال . فصحة[4] حمل العقل

(١) الوجه الثانى : فى ت : الثانى . (٢) ت ١ ، ع : وذلك . (٣) ت : من .
(٤) وصحة : ت ١ .

إياه عليهم يستلزم تجرده فى نفسه عن المـادة وشوائبها . والملزوم ثابت، فيلزم ثبوت اللازم . والإنسان المجرد المشترك[1] غير فاسد بفساد المحسوسات . فإذن ثبت وجود إنسان، مجرد عن كل العوارض المـادية، مشترك بين جميع الناس، أبدى؛ وهو المطلوب .

وأجيب عنـه بأن الإنسان واحد بمعنى أنه لا تختلف نسبته إلى جميع أشخاص الناس، بل كلُّها سواسيةٌ فى إحداث معناه المجرد فى النفس، لا بمعنى أنه واحد بالعدد لامتناع وجود[2] الواحد بالعدد فى كثيرين متباينين، و اللّازِمَ من وجوده فيهم اتصاف الشيء الواحد بالعـدد بصفاتهم المتباينة فى الزمان الواحد، فتكون الذاتان المتباينتان ذاتا واحدة، والأمورُ المتباينة غيرَ متباينة؛ هذا خُلف . ووَحْدته بالمعنى المذكور، وإن لم تُنافِ اشتراكه بين الكثرة المتباينة، لكنها مع وجوده واشـتراكه لا تستلزم وجوده فى الخارج واحدا بالشخص مجـردا عن جميع المواد وشـوائبها؛ فلا يتم الدليـل المذكور .

والجواب عن هذا الجواب أنّ الشيخ فسر فى هذا الجواب وَحْدَةَ الإنسان، بعين ما فسر به كلية صـورته العقلية[3] ومطابقتها للأشخاص، وترادف الثلاثة[4] مُحالٌ بالبديهة، بل الإنسان وغيره من المعقولات وحدته عقليـة؛ والواحد بالوحدة العقلية يمكن وصفه بالمتقابلات معا، إذ إنما يأبى الاتصافَ بها معا الواحدُ بالوحدة الحسية أو الخياليـة أو الوهمية . ووحدة الشيء العقلية مع وجوده فى الخارج واشـتراكه تستلزم وجود شيء واحد بالشخص بالوحدة

---

(١) المشترك المجرد : ع . (٢) ت : الوجود . (٣) العقل : ت، ص، ت١

(٤) فى هامش ت : « وترادف الثلاثة » أى : وحدة الإنسان وكلية صورته ومطابقتها» .

العقلية فى الخارج مفارقا للأشخاص وموادها غيرَ فاسدٍ بفسادها مستمرَّ الوجود من الأزل إلى الأبد . ومجموع الأمور الثلاثة موجود ، فيلزم وجود اللازم؛ وهو المطلوب . فإن قلت : فما معنى وحدة الإنسان؟ إن كان معناها ما يمتاز به الإنسان عن سائر الماهيات، كانت الوحدة نفس التعين النوعى. وإن كان معناها اتحاد تأثر النفس عن أشخاصه بصورته العقلية، كانت نفس المطابقة . وإن كان معناها منع نفسِ تصورِه وقوعَ الشركة فيه، كانت نفسَ الجزئية الحقيقية . وكذا إن[1] كان معناها أن تشخصه واحد وأن عدده واحد، كانت نفسَ الجزئية الحقيقية أيضا[2] . قلت : معناها شىء آخر، وهو أنه غير منقسم بالفعل إلى جزئين، بل هو إمّا لا جزء له أصلا، أَوْ له أجزاء مجتمعة اجتماعا صيرها واحدا فى الجملة . والشيخ لم يفرِّق بين الواحد بالشخص ، والواحد بالعدد. والحق أن بينهما فرقا: فإن الواحد بالشخص هو الذى تشخصه واحد، أعنى الشخص الواحد، فهو إنما يكون شخصا . والواحد بالعدد هو الذى عدده واحد؛ فإن كان شخصا كان تشخصه واحدا، وإن كان ماهية كانت ماهيته[3] واحدة . فهو أعمّ من الواحد بالشخص إن أريد بالشخصِ الجزئىَّ الحقيقى كما هو اصطلاحه . فطبيعة[4] الإنسان واحدة بالعدد وليست واحدة بالشخص . فإن قلتَ : كيف تكون ماهية الإنسان واحدة بالعدد مع كثرة الناس؟ قلتُ : الذى عدده كثير هو جزئيات الإنسان، لا الإنسان نفسه ، فإن الإنسان فى نفسه عدده واحدٌ لا غير . فإن قلتَ : يمتنع مفارقةُ الإنسان لأشخاصه وموادّهم مع حمله عليهم بالمواطأة، أو حمله عليهم بها يستلزم وجوده

---

(١) إذا : ت ١ . (٢) وكذا إن كان ... أيضا : ناقصة فى ت .

(٣) ماهية كانت : ناقصة فى ت ١ . (٤) وطبيعة : ت .

فيها جميعا، فكيف يكون مفارقا لها معا مع وجوده فيهما معا[1] ؟ قلتُ : استلزام حمله عليهم بالمواطأة لوجوده فيهم وفى موادّهم بمعنى الحلول فى المواد فى حيز المنع ، إذ لا [٣٦] معنى لوجوده فيهم إلا حمله عليهم أو اشتمال[2] معقوليتهم على معقوليته، ولا يلزم من شيء منهما حلولُه فى موادهم . ولئن قال: كيف لا يوصف الإنسان بصفات أشخاصه المادية ،وكل واحد منهم عبارة عنه مع صفاته المشخصة ؟ فنقول : جاز أن يكون اقتران الإنسان بتلك الصفات كاقتران النفس بالبدن فى تألُّف الإنسان من النفس والبدن، لا اقتران الحالين فى ثالث أو اقتران الحالّ والمحل . أو نقول : اتصاف الإنسان[3] بالعوارض المُشَخِّصة لزيد إنما يكون على وجه كلى، وتقيد الكلى بالكلى لا يفيد الجزئية؛ أو هو[4] إنما يوصف بها باعتبار جزئياته دون ذاته، فلا يَرِد ما ذكرتم . وأجيب عنه أيضا بأنه مبنىٌّ على وجوب اتصاف الإنسان من حيث هو إنسان بالوحدة أو الكثرة ، لأن إثبات وحدة الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى.فقولنا[5] الإنسان من حيث هو إنسان لا يخلو من كونه واحدا أو كثيرا . لكن الإنسان من حيث هو إنسان ليس كثيرا . فالإنسان، من حيث هو إنسان، واحد ، وهو المرام فى هذا المقام . وهذا الجواب أيضا باطل، لأنّا فى الاستدلال لم نحتج إلى أن الإنسان من حيث هو إنسان واحد، بل إلى أنه واحد مطلقا، سواء كان كونه واحدا من الحيثية المذكورة أو من حيثية أخرى . والعلم بهذا القدر أولىٌّ . ثم إن كان نظريا، فابتناء إثباته ليس على وجوب اتصاف الإنسان من الحيثية المذكورة بالوحدة

---

(١) معا : ناقصة فى ص، ع . (٢) ت، ص، ت١، : واشتمال .

(٣) الشيء : ت . (٤) ت، ص : وهو . (٥) ت١، ت : بقولنا، أو : لقولنا .

أو الكثرة، بل على وجوب اتصافه فى الجملة بإحداهما، سواء كان الاتصاف من تلك الحيثية أو من حيثيــة أخرى . وإثبات قولنــا : الإنسان واحد فى الجملة ليس بالقياس المذكور، بل بقولنا : الإنسان واحد أو كثير، لكنه ليس كثيراً ، فهو واحد . ولا شــك فى صحته . ولئن قال : الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى — وهو الإنسان من حيث هو إنسان — هو الإنسان المنظور إليه وحده دون غيره من الاقتران بالزوائد والتجرد عنها . والمنظور إليــه كذلك إنما يصح الحكم عليه بما يكون ذاتيا له دون مايكون عرضيا له . والوحدة والكثرة من الأمور العرضية للانسان وغيره من المــاهيات . فالإنسان، بمعنى الكلى الطبيعى، إنمــا يكون واحدا من الحيثية المذكورة . والحكم عليه بالوحدة، من تلك الحيثية، كاذب، فضلا أن يكون العلمُ بصدقه ضروريا . وإثباتُ صدقه مبنىٌّ على المنفصلة الكاذبة ، لا الصادقة، — فنقول : إنما يُشــترط فى كون الشىء كليا طبيعيا تجريدُ النظر إليــه عن النظر إلى الزوائد الغريبة ، لا عن النظر إلى جميع الزوائد حتى لوازم المــاهية، لأن النظر إليه قد يستلزم النظر إليها، فيمتنع تجريدُه عنه لامتناع وجود الملزوم بدون وجود اللازم . والوحدة التى يتكلم فيها، وهى الوحدة العقلية، من مقوِّمات الواحد بها أو من لوازمه بحسب ماهيته، لا أقلّ من ذلك : فإن وحدة كل واحد يمتنع وجوده بدون وجودها ، سواء كان ذلك الواحد عقليا ووحدته عقلية ، أو حِسيًا ووحدته حسية . وأيضا قول الشــيخ ها هنا : الحكمُ بالوحدة على الإنسان لمعنى[1] الكلى الطبيعى كاذبَ لزيادتها عليه، وغرابتها عنه يقتضى كونَ الحكم بالوجود عليه كاذبا . فإن الوجود زائد عليه وغريب عنه؛ وهو يناقض

(١) ظ : بالمعنى .

ما نص عليه من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج كالإنسان بمعنى الكلى الطبيعى وغيره . وكما[1] يصدق الحكم بالوجود على الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى مع زيادته عليه، لكون إيجابه عليه ليس من حيث هو إنسان، فقد يصدق الحكم بالوحدة عليه مع زيادتها عليه، لكون إيجابها عليه ليس من حيث هو إنسان . فإن قلتَ : الشيخ لم يقل إنه يمكننا أن نحكم[2] بالوحدة على الإنسان حكما ما، ويكون ذلك الحكم كاذبا لغرابتها عن ماهيته . بل قال : إنه يمتنع منّا الحكُم بها عليه لغرابتها عن ماهيته . [٣٧] قلتُ : فليَقُلْ بامتناع الحكم بالوجود على الإنسان لغرابته عن ماهيته، وهو لم يَقُلْ بذلك .

لا يقال : قول الشيخ ها هنا يقتضى كون الماهية بشرط لا شىء، من الماهية المجردة عن الزوائد؛ وهى بهذا المعنى إنما توجد فى الذهن لا العين كما صرح به ، وهو ينافى ما ذكر من أنها بشرط لا شىءَ جزءٌ من الجزئى الموجود فى الخارج ، لأنّا نقول : مراده بشرط لا شىء هاهنا، تجردها عن الزوائد فى نفس الأمر، ومراده به فى قوله : الماهية بشرط لا شىء جزء من الجزئى الموجود فى الخارج — عدمُ تقومها بالزوائد وأن تقوم بها مفهومات جزئياتها؛ فيسقط ماذكرتم . وأيضا : الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى هو الإنسان ، لا الإنسان المنظور إليه نظراً خاليا عن النظر إلى الأمور الزائدة عليه، وإلّا لم يكن كليا طبيعيا ، بل مُقَيدا . وإذا كان كذلك ، فالإنسان بمعنى الكلى الطبيعى إذا جُعِل موضوعا لم تكن الحيثية جزءاً من الموضوع ،فلَمْ يجب كونُ الحمل منها ، ولذلك صح الحكم بالموجود على الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى . ولو كان الحيثية واجبة الاعتبار فى الموضوع الذى هو كلى

(١) فكما : ت ١ .

(٢) عن ظ ، وفى ص، ت : الحكم .

طبيعى لم يصح ذلك الحكم . فالإنسان موجود واحد مشترك، وكل موجود واحد مشترك فهو موجود مجرّد ؛ فالإنسان موجود مجرّد . وهو المطلوب .

ولئِن قال : إنما يلزم من وجود الإنسان فى الخارج ووحدته فيه واشتراكه بين أشخاصه المحسوسة الموجودة فيه كونُه مجرّدا فيه ، لو كان اشتراكه بينها[(١)] فى الخارج . وأما إذا كان عروض الكلية له فى العقل فقط[(٢)] فلا يلزم من مجموع صفاته الثلاث تجرده فى الخارج ألبتةَ، بل تجرده فى العقل. واشتراكه بينها[(١)] فى الخارج ممنوع لجواز اختصاص وجود الاشتراك بكونه فى العقل . و يدل على هذا الاختصاص أن الاشتراك هو الحمل على الكثرة . والحمل إنما يعرض للماهية بشرط وجودها فى العقل . فاشتراك الإنسان بين أشخاصه إنما يلحقه فى الذهن دون العين . وأيضا اشتراكه بينها[(١)] مشروط بمطلق تجرده بتجريد العقل إياه أو بتجريد غيره إياه ، فلِم لا يجوز أن يكون تجرده بتجريد العقل إياه ، لا بتجريد غيره إياه ، فلا يكون مجردا فى الخارج ، بل فى العقل ؟

فنقول : الجواب عنهما أن الموجود الواحد فى الخارج إنما يصح من العقل حملُه على الكثرة وأخذُ[(٣)] كل واحد منها عبارةً عنه مع خصوصيته ، بشرط عدم حلوله فى محل تلك الخصوصية ، إذ لو[(٤)] حلّ معها فى محلها لاستحال منه حلوله مع بقية الخصوصيات فى محالّها مع كونه واحداً بعينه لاستحالة حلول الحالّ الواحد بعينه فى المحالّ[(٥)] المتعدّدة ، بالبديهة .

ولئن قال : إنما يستحيل ذلك لو كانت وحدته حسية ؛ وأما إذا كانت عقلية ، فلا .

---

(١) بينهما : ت ١ . (٢) ناقصه فى ت . (٣) أخذه : ت ١ (بدون نقط) .
(٤) ع و ت : ولئن . (٥) ت ١ : الحال .

فنقول : الإنسان الواحد الموجود فى الخارج على تقدير حلوله فى موادّ أشخاصه تكون وحدته حسية لكونه مادّيا حينئذ . و إن قال : الإنسان حالٌّ فى مواد الناس مع أنه غير محسوس عند الشيخ —

فنقول : المراد بالوحدة الحسية وحدة الهيولى أو وحدة ما يحل فيها أو وحدة ما يتركب منها . فإن كل واحدة من الثلاث يأبى النعت بالمتقابلات معا .

ولئن قال : كيف يجرّد العقلُ الإنسانَ من الهيولى وهى جزؤه ؟

فنقول : المراد بالمادة المجرَّدِ منها الإنسانُ هى الهيولى الشخصية ، والنفس تجرِّد منها مجموعَ ماهيتها مع ماهيته الحالِّ فيها ، أعنى ماهية الإنسان الشخصى . لا يقال : لِمَ كَذَبَ إيجابُ الوحدة والكثرة من الحيثية المذكورة وصدق سلبُهما عنه منها ؟ لأنَّا نقول : الصادق سلب إيجابهما منها بشرط كون قولنا منها متعلقا بالإيجاب دون السلب ، فإن سلبهما منها على أن يكون قولنا منها متعلقا بالسلب — كاذبٌ قطعا . وأيضا الإنسان، بمعنى الكلى الطبيعى، إما أن يؤخذ كأنه شىء واحد مشار إليه، أو لا يُؤْخَذ . فإن أُخِذ ، لم يكن النظر إليه مجرّدا عن النظر إلى الزوائد الغريبة <عنه ، فلم يبق كليا طبيعيا ، و إن فرضنا بقاءه كليا طبيعيا>(1) ، فإنما يصح سلبهما عنه لا إيجابهما [٣٨] عليه حينئذٍ . و إن لم يوجد فليس يصح إيجابهما عليه ولا سلبهما عنه، لأن العقل إنما يحكم عليه بهما إيجاباً إذا قرن بنظره إليه نظرُه إلى الزوائد الغريبة عنه . أو نقول : و إن لم يؤخذ كشىء واحد، بل خُلِّىَ صالحا للوحدة والكثرة وغيرهما، لم تبق الحيثية جزءًا من الموضوع، و إلا

(١) عن هامش النسخة الأصلية والنسخ الأخرى .

لزم من عود الضمير فيها إلى الإنسان كونُه كشىء واحد[1] مشار إليـه ، وهو خلاف المفروض ، فيصح من العقل الحكم عليه بهما ثبوتا وانتفاءاً ، ولا يناقض النفىُ الإثباتَ لاختلاف الموضوع .

ولئن قال : الوحدة لا تـلزم شيئا من المـاهيات ألبتةَ لأن كل ماهية مقولة على كثرة ، وكل مقول على الكثرة مقول على الواحد والكثير ، وكل مقول عليهما يوصف بالوحدة والكثرة ، وكل ما يوصف بهما لا يستلزم شيئا منهما ، وإلا لم يوصـف بالآخر ؛ فـلا شىء من المـاهية يستلزم الوحدة أصلا ؛ فلا يصح الحكم على الإنسان من حيث هو إنسان بالوحدة .

فنقول : لا نُسَلِّم أن المقول على الواحد والكثير يوصف بالوحدة والكثرة ، بل هو فى نفسه إنما يوصف بالوحدة وحدها ، والموصوف بالكثرة جزئياته لا عينه . وأجيبَ عنه أيضا بأنه مبنىٌّ على اسـتلزام دوام وجـود الإنسان لدوام وجود إنسان واحد . وهو إنما يصح لو كان الإنسان مطلقا والإنسان الواحد متساويين ؛ وليس كذلك ، بل الإنسان مطلقا أعـمُّ من الإنسان الواحد . ودوام وجود العـامِّ لا يستلزم دوامَ وجود الخـاص ، وهو أيضا باطل ، لأن وحدة المـاهيـة ، وهى الوحدة العقلية ، تـلزم الإنسـانَ ، والإنسان[2] يستلزم مجموع الملزوم واللازم .

الوجه الثـالث

الحيوان بمـا هو حيـوان غير موجود فى الأشخـاص ؛ لأن الموجـود فى الأشخاص هو حيوانٌ ما ، لا الحيوان بما هو حيوان . والحيوان بما هـو

---

(١) بن حلى ... كشىء واحد : ناقصة فى ت ، ع .   (٢) ع ، ت١ : والملزوم .

حيوان موجود ؛ فهو إذن مفارق للأشخاص . فهو مجرّد عن جميع المواد .
وإنما قلنا : الموجود فى الأشخاص هو حيوانٌ ما ، لا الحيوان بما هو حيوان ،
إذ لو كان الحيوان بما هو حيوان موجودًا لهـذا الشخص ؛ لم يَخْلُ إما أن
يكون خاصا به أو غير خاص به . فإن كان خاصا به لم يكن الحيوان بما هو
حيوان هو الحيوان الموجود فيه ، بل كان الحيوان الموجود فيه هو حيوانا
ما . وإن كان غيرَ خاص به كان شىء واحدٌ بالعـدد بعينه موجودا
فى الكثرة . وهو محال . وهـذا الوجه لبعض معـاصرى الشيخ أورده على
سبيل القدح فى الحـكمة ، لا على أنه مثبت لوجود المثُـل . وهو دالٌّ على
وجودها كما قررناه وأومأ إليـه الشيخ . وأجيب عنه بأنه مَبْنِىٌّ على استلزام
وجود حيوانٍ ما فى هـذا الحيوان الموجود فى الخارج لعـدم الحيوان بمعنى
الكلى الطبيعى فيه ؛ وهو ممنوع لإمكانْ وجود كليهما فيه كوجود البياض
والبياضية فى الموضوع الواحد معا . والفـرق بين الحيوان وحيوانٍ ما هـو
الفرق بين اسم الجنس والنكرة ، وهو أن الأوّل عبارة عن المـاهية بلا شرط
شىء ، والثانى عنها مع وحدةٍ ما ، لا بعينها . وإذا كان كذلك فوجود حيوانٍ
ما فى الشخص الحيوانى الخارجى يثبت الحيوان بمعنى الكلى الطبيعى فيـه
لا ينفيه (١) . وهذا الجواب باطل ، لأنّا لم نَنْفِ وجودَ الحيوان فى هذا الحيوان
الموجود فى الخارج لوجود حيوانٍ ما فيه ، بل باستلزام وجوده فيه للخصوص
أو العموم ، واقتضاءِ كل واحد منهما محالا . وأجيب عنه أيضا بأنه مبنىٌّ
على وجوب اتصاف الحيوان من حيث هو حيوان بالخصوص أو العموم .
وهـذا الجواب أيضا باطل ، لأن الكلى الطبيعى لا يجب فى اتصافه بشىء

---

(١) ظ : ولا .

أن يكون الاتصاف من الحيثية المذكورة، وإلا لم يصحّ الحكم بالوجود على الكلى الطبيعى كما سلف. وأجيب عنه أيضا بأنه: هب[1] أن فى الوجود حيوانا مفارقا، لكن ذلك الحيوان المفارق لا يكون محمولا على هذه الحيوانات المحسوسة لاستحالة حمل المجرّد على المادى بالمواطاة، [٣٩] فلا يكون الحيوان المحمول على هذه الحيوانات مجردا. وإذا كان الحمل على الكثرة منافيا للمفارقة، فلا يصح الاستدلال به عليها، فلا تكون الماهيةُ قائمةً بنفسها فى الخارج مجردة عن أفرادها فيه كما ظُنّ. وهذا الجواب أيضا باطل، لأنّا لا نسلم استحالةَ حمل المجرد على الجسمانى بالمواطاة، فإنه أوّلُ المسئلة، فكيف يُجعل مقدّمةً فى إثبات نفسه! وهل ذلك إلا مصادرة على المطلوب الأوّل؟!

ولئن قال: الحمل، وهو الحكم بأن هذا هو ذلك، ومعناه أن الشيء الذى هو هذا هو بعينه ذلك، يستدعى الاتحاد بين الموضوع والمحمول فى الذات والوجود والجعْل. ومن المحال أن يكون المجرّد والمادّى ذاتا واحدة موجودة[2] بوجود واحد ومجعولة بجَعل واحد، فيستحيل حمل أحدهما على الآخر، فيمتنع حمل الحيوان المفارق على الحيوانات المحسوسة.

فنقول: ذَكَر الشيخُ أن المعتبر فى حمل الكلى على جزئياته حملُ المواطاة. وفسره بما ذكرتم، وهو يقتضى أن تكون كلية الإنسان مثلا صحةَ حمله على كل واحد من أشخاصه بأنه هو. وذَكَر أن ذلك إنما يلحقه بشرط وجوده فى العقل، وأن الكلى بالفعل صورته العقلية لا نفسه، وإليه أشار فى « الشفاء » بقوله: فالمعقول فى النفس من الإنسان هو الذى هو كلى،

---

(١) ثبت: ت ١. (٢) موجودة: ناقصة فى ص، ت، ت ١.

وإن كليتها مطابقتها للكثرة ، بمعنى أن كل واحد من الكثرة لو حصل في العقل محذوفا عنه مُشَخِّصاتُه المادية، لكان نفسَ تلك الصورة العقلية؛ ولو وجدت في الخارج متشخصة بمشخصاته المادية ، لكانت عينه . وهو صريح في أن الكلية مطابقةُ الكلى للجزئيات ؛ والحمل مطابقة المحمولِ الموضوعَ بالمعنى المذكور ، كقولنا : زيدٌ ماشٍ . فإن معناه حينئذ أن زيدا إذا أُخِذ مجردا من مُشَخِّصه المادى لكان نفسَ الماشى ، وأن الماشي إذا أُخِذ موجودا في مادة زيد كان عينَه . وكما تطابق الصورةُ الذهنية الأشخاصَ العينية — بذلك المعنى يصح أن يطابق الموجودُ الخارجى المفارقُ الأشخاصَ الخارجية المادية به . فقوله يقتضى صحة حمل المجرد على المادى، فكيف أنكره ههنا ؟

ولئن قال : كيف يتحد المجرد مع المادى في الوجود ؟

فنقول : الموضوع والمحمول إنما يجب اتحادهما في الوجود باعتبار ما به الاتحاد بينهما من الذات، وهى ههنا المجرد . فإن المادى عبارة عنه مع مُشَخِّصه المادى عند العقل . فالمادّى والمجرد موجودان بوجود واحد هو وجود المجرد. وأما باعتبار ما به التغاير بينهما وهو ههنا العوارض المُشَخِّصة الجسمانية التى يَفْضُلُ بها المادّىُّ على المجرد، فلا يجب اتحادهما في الوجود، بل تغايرهما فيه . فالموجود بالحقيقة هو الماهيات المعقولة. وأما الأشخاص فيُتوهَّم ويُتَخيل من اجتماعاتها على أنحاء مختلفة من النسب والإضافات. لا يقال : حمل الإنسان على الكثرة ، وإن كان إنما يلحق الموجود منه في العقل لا الخارج، لكن العقل إنما يعتبره بين نفسيهما لا بين تصورَيْهما وإلا كذب كل حَمْل . وإذا كان المحمول هو الإنسان نفسه لا صورته العقلية لم يلزم

من قول الشيخ حمل المجرّد على المادّى، لأنّا نقول : سلمنا لزوم كذب الحمل حينئذ ، لكن ذلك ليس لكذب حمل المجرد على المادى، بل لعدم اتحاد الموضوع والمحمول فى الذات حينئذٍ. وكما أن الحمل إنما يلحق الإنسان حالَ كونه مجرّدا فى العقل، فقد لا يلحقه إلا حالَ كونه مفارقاً فى الخارج .

ولئن قال : الماهية إنما تُحْمَل على الشخص بلا شرط شىء، وأما بشرط لا شىء فيمتنع حملها عليه ؛ فإن كان الإنسان مفارقا فى الخارج فهو إنما يحمل على زيد قبل العلم بمفارقته. وأما بعد العلم بها فيمتنع حمله عليه، فالقائل(١) بالمثُل يلزمه أن لا يحمل الماهية على شىء من أفرادها ألبتةَ لعلمه بمفارقتها .

فنقول : كما أنّا قد نحمله جاهلين بتجرّده الذهنى أو عالمين به مع عدم قدح العلم والجهل فى صدق [٤٠] الحمل ، فقد نحمله جاهلين بتجرّده الخارجى أو عالمين به مع عدم قدحهما فيه أيضا . لا يقال : كلية الإنسان غير كلية صورته العقلية ، لأن كلية الإنسان صحة حمله على الكثرة والمواطأة ، وكلية صورته العقلية مطابقتها لأشخاصه الخارجية بالمعنى المذكور . والحمل إنما يعتبره العقل بين نفس الإنسان ونفس الكثرة ، و إن كان عند وقوعه بالفعل إنما يقع بين تصوّريهما . فإن الإنسانية الكلية يمكن أن تلحقها الكلية حتى تكون الكلية مقوِّمة ولاحقة لها باعتبارين . وهى إنما تلحقها الكليةُ بالنسبة إلى الصور الموجودة منها فى الأذهان لا بالنسبة إلى الناس الموجودين فى الأعيان ، لأن الكلية التى بالنسبة إليهم تكون مقوِّمة لها، لا لاحقة لها . فالإنسانية الكلية التى(٢) فى عقل زيد مثلا من حيث هى صورة واحدة متشخِّصة بتشخُّص نفسه الجزئية ، تكون جزئية ؛ ومن حيث مطابقتها

(١) والقائل : ت ١ . (٢) التى : ناقص فى ت ١ .

لكل واحد من الناس تكون كلية . لكن هذه الكلية تكون جزءًا منها لا عارضة لها ، إذ[1] عروضها إنما يكون للإنسان المطلق . وتلك المطابقة هي معنى اشتراكها بين الناس ، وهو الاشتراك المقوِّم لها ، لا اللاحقَ لها . فإن الاشتراك العارض إنما يكون لمطلق الإنسان العقلي ، لا للانسان[2] العقلي الذى فى عقل زيد . والإنسان العقلي بالنسبة إلى الصورة الموجودة منه فى النفوس يكون كليا طبيعيا . فالكلية إنما تلحق الشيءَ باعتبار كونه كليا طبيعيا ، وإنما تقوِّمه باعتبار كونه كليا عقليا . واشتراك الكلية بين الكليات[3] العارضة والمقوِّمة لفظيٌّ ، لا معنوى . والمطابقة هي الكلية المقوِّمة ، لا الكلية اللاحقة . وحمل المواطأة إنما يعتبر فى الكلية العَرَضية ، لا فى الكلية الذاتية . فالشيخ نفى الكلية العارضة والحملَ عن المفارق بالنسبة إلى المقارن . وأثبت الكلية المقوِّمة التى هى المطابقة للفارق بالنسبة إلى المقارن . وهو حقٌّ لا شُبهة فيه : لأنّا نقول : لو كان الأمر كما ذكرتم ، لم يصح تصويرُه عروضَ الكلية للطبيعة فى حال وجودها فى العقل بمطابقة الموجود منها فيه لأفرادها الخارجية ، بل كلامه يدل صريحا على أن كلية الإنسان هى كلية صورته العقلية ، وعلى أن كليتها نفسُ المطابقة بأحد المعنيين المذكورين ، اللهم إلا أن يقال إنه إنما جعل[4] كلية الإنسان كلية صورته ، وكليتها المطابقة للتفهم لا للتحقيق . ويقال : إن المطابقة سبب الكلية لا نفسَها ، إذ لولا المطابقة لم يكن الإنسان كليا — فيبقَى كلامه سليما عن الطعن ، لكن نعود إليه من رأس ونقول له : لِمَ لا يجوز أن يكون التجرّد العينى كالذهنى فى عدم المنع عن

(١) أو : ت ١ . (٢) الانسان : ت ١ . (٣) الكليتين : ع ، ت ١ .

(٤) جعل : ناقصة فى ص ، ت ؛ الإنسان : ناقصة فى ت ١

الحمل على الكثرة ؟ لا يقال : التجرّد العينى يمنع ذلك ، لأنه يجعل الإنسان مطلقاً[1] مساويا للانسان المفارق ، والتجرّد الذهنى لا يجعله مساويا له ، فافترقا ، لأنّا نقول : التجرد العينى إنما يوجب تساويهما فى التحقق[2] لا الصدق ، لأن الإنسان مطلقًا أعمّ من الإنسان المفارق فى الصدق ، وإن قلنا بوجود المثل . إذ[3] إنما يصح أن يقال مثلا : زيد إنسان ، لا إنسان مجرد . ولزوم أحد الخواص بحسب الصدق العام فى الوجود لا ينافى صدق حمله على بقيتها . لا يقال : الإنسان المحمول على زيد هو الإنسان ، بمعنى أحد أفراده ، لا الإنسان المطلق . إذ إنما يصح أن يقال زيد إنسان ، لا زيد الإنسان ، وإلا انحصر الإنسان فى زيد ، وهو باطل ، لأنا نقول : « اللام » فى الإنسان ههنا لتعريف الحقيقة ، وثبوته كانتفائه لقُرْبه من النكرة . فعنى قولنا : زيد الإنسان — زيد إنسان[4] فى الأُناس ، وهو قريب من معنى قولنا : زيد إنسان؛ فيسقط ماذكرتم؛ بل حمل الإنسان على ذلك الشيء بالضرورة .

الوجه الرابع

ذكر الإمام[5] أن المشترك بين الناس الموجودين[6] فى [٤١] الخارج هو الإنسان الخارجى ، لا العقلى ، لأنه يمتنع أن تكون تلك الصورة الحالّة فى نفسى

(١) مطلقا : صفة للانسان . (٢) التحقيق : ت ١ .

(٣) أوابها : ت ١ .

(٤) من : ع ، ت ١ .

(٥) الإمام = الفخر الرازى .

(٦) وردت مكررة فى ص .

حلول العرض فى الموضوع جزءًا من أعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبلى، وبعضهم بعدى، وبعضهم معى بالزمان. وإذا لم تلحق الكليةُ صورةَ الإنسان التى فى النفس فهى إنما تلحق الإنسانَ فى الخارج. فالإنسان العينى مشترك، لا الذهنى. وتسمية صورته التى فى النفس كليةً، مجازٌ، لكون المعلوم بها — وهو مطلق الإنسان أو الإنسان العينى — كليا. فالإنسان مجرد فى الخارج عن المادة وعلائقها الشخصية. ثم قال: وهذا هو التحقيق. وهو صريح فى صحة القول بالمُثل، وهو المطلوب.

الوجه الخامس

حِصة زيد وحِصة عمرو من الإنسانية فى الخارج إما متباينتان أو مُتحدتان. والأول يقتضى كون الحصتين فردين آخرين، متباينين من الإنسانية، فيحتاجان إلى حِصّتين أُخريين شأنهما ما ذكرنا، فينقل الكلام إليهما، ويلزم التسلسل. فتعين الثانى، وهو نفس القول باشتراك الماهية بين أفرادها فى الخارج، أعنى القول بوجود المثل.

الوجه السادس

الإنسان موجود فى الخارج وليس بمحسوس فيه، فيكون مجردا فيه، وإلا كان محسوسا، هذا خُلف. وإنما قلنا: إن الإنسانية لو كانت مادّية لكانت محسوسة — لأنها حينئذ تكون فى مادة زيد نفسَ زيد، وفى مادة عمرو نفسَ عمرو، وفى مادة خالدٍ نفس خالد؛ وكل واحد منهم محسوس، فتكون محسوسة، فيصح القول بالمثل، وهو المطلوب.

الوجه السابع

حكى الشيخ فى الفصل الأول[1] من النمط الرابع[2] عمن تضطر نفوسهم قواهم الوهمية إلى الحكم على غير المحسوس بما يختص بالمحسوس كالمُشَبِّهة وأمثالهم من العوام[3] الحاكمة عليهم أوهامهم ، أقوالا ثلاثة : الأول أن الموجود والمحسوس[4] متساويان أو أن كل موجود محسوس . الثانى أن كل ما ليس بمحسوس ليس بموجود ، بالبديهة . الثالث أن كل ما ليس بوضعى ليس بموجود أصلا . والقول الثالث هو قولهم فى الحقيقية . فإنهم إنما يستنكرون وجود ما ليس بوضعى ، لا وجود ما ليس بمحسوس ، إذ كثير من الموجودات عندهم لا تصل إليها عقولهم ، فضلا عن أوهامهم . وأبطلَ الأقوالَ الثلاثةَ بطبائع المحسوسات . وبطلان القول الأول بها ظاهر ، فإنها موجودة وليست بمحسوسة ، يُنتج من الشكل الثالث : بعض الموجود ليس بمحسوس ؛ وهو نقيض القول الأول . وبطلان القول الثانى بها ظاهر أيضا ، فإنها ليست بمحسوسة ، وهى موجودة ، يَنتج منه : بعض ما ليس بمحسوس موجود ، وهو نقيض القول الثانى . وأما القول الثالث فإنما ينتقض بها

---

(١) الأول : ناقصة فى ت .

(٢) الإشارة هنا إلى كتاب «الإشارات والتنبيهات» ، الفصل الأول من النمط الرابع حيث يقول ابن سينا : « تنبيه : إعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود ... » (جـ ١ ص ١٨٩ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ — سنة ١٩٠٧ م) .

(٣) القوام : ت ١ .

(٤) فى الأصل : الموجود والمحسوس ، والتصحيح عن ظ ؛ وفى ت ١ : الموجود المحسوس .

على شرط[1] أن تكون مع وجودها فى الخارج ليست بوضعية فيه حتى نقول هكذا : طبائع المحسوسات موجودة فى الخارج وليست بوضعية فيه ، يُنتج من الشكل الثالث : بعض الموجود فى الخارج ليس بوضعى فيه . وينعكس بالاستواء إلى قولنا : بعض ما ليس بوضعى فى الخارج موجود فيه ، وهو نقيض القول الثالث . والقول بوجود ماهيات المحسوسات فى الخارج مفارقةً فيه للهيولى نفسُ القول بوجود المثل . فإما أن يُعْتَرَف بفساد الدليل المذكور على بطلان قول المُشَبِّهة ، أو يعترف بصحة القول بوجود المثل . وإذا لم يعترف بفساد الدليل المذكور فليُعْتَرَف بصحة القول بوجود المثل . وهذا الوجه يجب علينا أن نُكَلِّف أنفسنا الجواب عنه ، فإن الشيخ غير قائل بوجود المثل . فلا بد من تفسير قوله بما لا يقتضى وجودَ المثل . فنقول : الشيخ لم يتعرض صريحا لنقض القول الثالث باعتبار معناه الحقيق وهو : الحكم على المفارق بامتناع وجوده بطبائع المحسوسات . ولهذا جعل نقض الوضع بها بعد بيان وجودها بعدم محسوسيتها ، لا بعدم وضعيتها . فإن قلتَ : الشيخ ليس بصادق [٤٢] فى نقله القولين الأولين عنهم ، فإنهم يعترفون بوجود ما لا يصل إليه العقل فضلا عن الحس ، بل قولهم فى الحقيقة إنما هو القول الثالث . فما هو قولهم لم يبطله الشيخ ، وما أبطله ليس بقولهم ، بل هو مُفترًى عليهم . قلتُ : الموجود الذى ليس بمعلوم يكون من شأنه أن يدرك بالحس[2] عندهم . فإن قلتَ : ناقضُ الوضع إنما يتسلم من المجيب ما ينقضه أو ينقض به ؛ فلِمَ حكى الشيخ عنهم القول الثالث ، مع عدم كونه شيئا منهما ؟ قلتُ : المراد بالعبارات الثلاث معنى واحد ، وهو تساوى المحسوس والموجود ، وإنما

---

(١) بشرط : ت ١ . (٢) الحس : ت ١ .

عبر عنه بعبارات مختلفة لمزيد الوضوح وفوائدَ ستعرفها . أو نقول : يجوز أن يكون مراد الشيخ بغير الوضعى ما ليس بمحسوس ولا متخيل ولا موهوم، وإنما عبر عما ليس محسوسا ولا متخيلا ولا موهوما بما ليس بوضعى لتساويهما عندهم ، وإن كان ما ليس بوضعى أخص[1] مما ليس محسوسا ولا متخيلا ولا موهوما عنده . وإنما عبر بالمحسوس عن القدر المشترك بينه وبين المتخيل والموهوم لأنهما من توابعه وفى حكمه ، أو لأن الحس قد يستعمل فى مطلق الشعور بالجزئى كما تستعمل الحواس فى المشاعر مطلقا أو لعدم تمييزهم بين المحسوس والمتخيل[2] والموهوم واستعمالهم لفظ المحسوس فى معنى المتخيل والموهوم . وحينئذ يكون معنى القول الثالث نفس معنى القولين[3] ، فيكون نقضه[4] نفس نقضهما ، ولذلك لم يذكر نقضه بعد نقضهما ، وإنما عبر عن فحوى قولهم بتساوى الموجود والمحسوس بعبارات ثلاث ، لأن العبارة الأولى تفيد مجرد اعتقادهم تساوى الموجود والمحسوس ، والثانية تفيد اعتقادهم أولية ذلك الاعتقاد ، والثالثة تفيد تساوى غير المحسوس وغير الوضعى عندهم ، فينتقض القول الثالث بوجود طبائع المحسوسات كانتقاض القولين الأولين[5] . أو نقول : طبائع المحسوسات فى حال العلم بها تكون موجودة ومفارقة معا . فإن كان وجودها حينئذ فى الخارج فانتقاض القول الثالث بها ظاهر . وإن كان وجودها حينئذ فى العقل كان بعض الموجود فى الخارج وهو محلها — أعنى العقل — مفارقا ، وهو المطلوب . أو نقول : مراد القوم بالموجود مطلق

---

(١) فى الأصلية و ت ١ : اختص ، والتصحيح عن ظ ، ع ، ت . (٢) المخيَّل : ت .

(٣) الأولين : ناقصة فى ص . (٤) فى الأصلية : قبضها ، والتصحيح عن ظ .

(٥) ناقصة فى ت ، ص .

الموجود أعم من أن يكون خارجيا أو عقليا. وحينئذ ينتقض بها الحكم بأن كل مفارق ليس بموجود أصلا ، فإنها فى حال العلم بها تكون مفارقة وموجودة معا، فيكون بعضُ المفارق موجوداً فى الجملة ، وهو نقيض قولهم[١] الثالث .

الوجه الثامن

ذكر المحقق[٢] أن التنبيه بوجود طبائع المحسوسات على فساد قول المذعنين لأوهامهم ليس من حيث عمومُها وخصوصها ، بل من حيث هى هى حالَ كونها مجرّدة عن الغواشى الغريبة كالأين والوضع والكم والكيف المعينة ، فإنها من الحيثية المذكورة فى الحالة المذكورة تكون موجودة ، وإلا كذب حملها بالمواطأة على المحسوسات ، وغير محسوسة، وإلا وجب أن يكون الإحساس بها مع لواحق معينة كأينٍ ما ووضعٍ ما متعينين ، فيمتنع أن يحمل بالمواطأة على ما ليس بموصوف بالكون فى ذلك الأين وعلى ذلك الوضع ، فلا تكون مشتركة بين المحسوسات فى تلك الحال ، وقد فُرِضت مشتركة بينها فيها . هذا خَلَف ، فلا بد فى الوجود من وجود موجودٍ غير محسوس وهو الموجود المعقول، وهو نقيض قولهم، وذلك هو المطلوب . وهو صريح فى <أنّ>[٣] طبائع المحسوسات موجودة فى الخارج فى حال عرائها عن العوارض المادية ، وهو نفس القول بوجود المثل . ويجب علينا أن نسوم أنفسنا الجواب عن هذا الوجه ، لأن المحقق من منكرى وجود المثل ، فلا بد من تفسير قوله بما لا يقتضى وجودها ، فنقول : المحقق لم يتعرض صريحا

---

(١) قول : ت . (٢) تحت اللفظ ورد اسم خواجه ، أى أن الإشارة هنا بقوله «المحقق» هى إلى الخواجه نصير الدين الطوسى . (٣) زيادة مأخوذة عن ظ وناقصة فى ت، ص، ت ١ .

لنقض القول الثالث باعتبار مدلوله المُطابِق وهو الحكم على كل مفارق بأنه يمتنع أن يوجد أصلا ورأسا . ولهذا جعل نقض الوضع بوجود طبائع [٤٣] المحسوسات وعدم محسوسيتها ، لا بوجودها وعدم وضعيتها ، لأنها مع وجودها فى الخارج تكون وضعية عنده لإنكاره وجودَ المثل . وإبطال القولين الأولين يكفى فى إبطال الثالث لتساوى غير المحسوس وغير الوضعى عندهم . أو نقول : يجب أن يكون مراده بتجرد طبائع المحسوسات عن الغواشى الغريبة تجردُها عنها فى العقل لافى الخارج . وانتقاض القول الثالث بوجود طبائع المحسوسات حينئذ إما باعتبار محلها ، فإنه مفارق وموجود فى الخارج؛ أو لأن المراد بالموجود مطلقُ الموجود أعمّ من أن يكون خارجيا أو عقليا كما مر فى الجواب عن الوجه السابع ، أو لتساوى[1] اللاوضعى واللامحسوس ، أو لاتحادهما عندهم .

الوجه التاسع

وجود الماهية المادية الأشخاص فى الخارج مفارقةً فى العقل للهيولى يوجب القطع بأنها لا تقتضى الحلول فى الهيولى لذاتها ، وإلا لم توجد فى العقل مجردةً عنها . فالمفارقةُ ممكنةٌ لها فى الخارج بحسب ماهيتها . فالمثل الأفلاطونية ممكنةُ الوجودِ فى الخارج . وهى أشرف مما بعدها من النفوس والأجسام . والممكن الأخس إنما يوجد بعد وجود الممكن الأشرف لإحاطة العناية بخيريته واقتضائها كونَ الوجود على أتم ما يمكن أن يكون عليه . فلا بد من كونها موجودةً فى الخارج . وهو المطلوب .

---

(١) فى الأصلية : التساوى ، والتصحيح عن ظ و بقية النسخ .

الوجه العاشر

الموجود فى عقلى من الإنسان علمٌ واحد بموجود فى الخارج ؛ والعلم الواحد بالموجود الخارجى لا بدّ له من معلوم واحد فى الخارج مُطابِقه . فالإنسان الواحد الخارجى المعلوم بذلك العلم الواحد لا بد من كونه مشتركا بين الناس فى الخارج ، فيكون مجرداً فيه ، وهو نفس القول بوجود المثل .

الوجه الحادى عشر

وحدة العلم بالنوع تابعةٌ[1] لوحدته الخارجية المستتبعة لاشتراكه بين الأشخاص فى الخارج المعلول ، لتجرده فيه ؛ والاشتراك الذهنى لا بد فيه من الوحدتين وكثرة الجزئيات فى الوجود ، فهو إنما يكون بعد تجرد المشترك فى الخارج . وكل مشترِك فى الذهن مفارِقٌ فى العين . وهو نفس القول بوجود المثل .

الوجه الثانى عشر

لو لم تكن الماهيةُ واحدةً فى الخارج لم تكن موجودة فيه أَلبتةَ ، لأن كل موجود فيه واحد فيه بالبديهة . ووحدتها فيه تستلزم اشتراكها فيه ، وهو يستلزم تجردها فيه . وهو القول بوجود المثل .

الوجه الثالث عشر

القول بأن الكلى الطبيعى ليس بواحد فى الخارج قولٌ بعدم المعقولات فيه ، وهو يشبه القول بعدم المحسوسات فيه ، فيكون باطلا . فإن المدرك

---

(١) مانعة : ت .

بالذات — وإن كان هو الصورة الواحدة الإدراكية — لكنها إذا كانت منتزعة من موجود خارجى فلا بد لها من موجودٍ واحدٍ[1] خارجى يطابقها دون غيره من الموجودات الخارجية يكون مدرَكًا بها دون غيره، فيكون القولُ بأن الكلى الطبيعى واحد فى الخارج، حقًا؛ وهو يستلزم صدقَ القول بوجود المثل كما عرفتَ .

الوجه الرابع عشر

لو لم تكن الطبيعةُ واحدةً فى الخارج لَصَحَّ[2] أن يقال : الإنسان، مَثَلًا، عبارة عن أحد الأشخاص المعلومة بالعلم الواحد، ولا وجود للكلى الطبيعى فى الخارج ألبتةَ . وهو باطل، لاستلزام انتفاءِ الطبيعة انتفاءَ الشخص لامتناع وجود الخاص بدون وجود العام؛ فلا موجودَ ألبتةَ . وهو سفسطة محضة . ولئن قال[3] : لو كانت الوحدة من لوازم الوجود لكان كل موجود واحداً، فلم يكن بعض الموجود كثيراً، وهو باطل بالضرورة . فنقول : الموجود الكثير[4] يكون واحداً باعتبار نفسه، وكثرته باعتبار غيره . فكون كل موجود واحدا لا ينافى كونَ بعض الموجود كثيرا، لاختلاف الاعتبار . ولئن قال : وحدة الإنسان ترجع إلى وحدة العلم بأشخاصه وهو نفس العلم به، فإنها[5]، كما نص عليه الشيخ، عبارة عن استوائهم [٤٤] فى إحداث صورة واحدة معقولة[6] مطابقة لكل واحدٍ منهم من حيث هو إنسان، وغير مطابقة لما[7] ليس بإنسان . فنقول : وحدة العلم تابعة لوحدة المعلوم، فلو لم

---

(١) واحد : ناقصة فى ع، ت، ت ١ . (٢) يصح : ت . (٣) هنا صورة بسيطة لحجج زينون ضدّ الكثرة . (٤) الكثير : ناقصة فى ت . (٥) فإنها : ناقصة فى ت . (٦) معلولة مطابقة لكل منهم : ت . (٧) بما : ت ١ .

يكن الإنسان واحداً فى نفس الأمر ، لم يكن العلم به[1] واحدا فيه ، بل كان لا إنسانَ ولا علمَ به فى الوجود .

الوجه الخامس عشر

وهو[2] كالأول : الأمر التعليمى[3] أو الطبيعى يبرهَنُ ويُحَدُّ . والبرهان والحد للوجود دون المعدوم ، لمـا مر فى الوجه الأول . والموجود الذى يكون له برهان أو حدٌّ فى العلم الرياضى أو الطبيعى : إما كلى مجرد معقول ، أو جزئى مادّى محسوس . والثانى محال ، لأن الشخص الجسمانى المحسوس فاسد ؛ ولا برهان على الفاسدات ولا حدّ لهـا ؛ فيكون التعليمى المبرهن أو المحدود موجودا مجردا فى الخارج عن الهيولى ، فتكون ماهيات المحسوسات موجودة فيه مجردة عنها ، وهو المطلوب .

الوجه السادس عشر

لو لم تكن ماهيةُ المحسوس مجردةً فى نفسها عن الهيولى ، لكان تجردها عنها عند العلم بها من معقولات[4] العقل . وهو مُحال ، لأنا نجـد من أنفسنا أنها لا تقـدر على ذلك ولا ذلك بممكن . ولئن قال : المراد بتجريد العقل ماهيةَ المحسوس عن الهيولى تأثره[5] عنها بأثر مجرد لتجرد موضوعه وهو العقل — فنقول : فعلى هـذا لا تكون طبيعة المحسوس مجردةً عند العلم بها ولا يكون لهـا برهان ولا حَدٌّ ، فإنهما إنمـا يكونان للمجرد ، وذلك باطل بالضرورة .

---

(١) به : ناقصة فى ت . (٢) وهو : ناقصة فى ت ، وفى ت ١ : وهو كان لأمر الأول ... (٣) تصحيح بالهامش فى ص ، وفى الصلب : وهو كالأمر الأول التعليمى .

(٤) ع : معلولات . (٥) فى الأصلية : تأثيره ، والتصحيح عن ظ .

البحث الثالث

فى ذكر أدلة الرأى الثانى

ذكر القائلون بوجود المثل فى التعليميات دون الطبيعيات وجهين :

الوجه الأول

على وجود المثل فى التعليميات

وهو أن الكم مطلقا أو العدد منه مُسْتَغْنٍ عن المادة فى الحد ، فيجب أن يستغنى عنها فى الوجود . إذ لو احتاج إليها فى الوجود لاحتاج إليها فى الحد لتوقُّف العلم بالمعلول على العلم بالعلة .

وأجيب عن هذا الوجه بأن المقارنة(١) لا تقتضى المداخلة ، فلا يلزم من استغناء الشيء عن غيره فى التصور عراؤه عنه حتى لا يكون أحدهما حالًّا فى الآخر، ولا(٢) كلاهما حالًّا فى محل واحد ، فلا يلزم من استغناء الشيء عن المادة فى الحد مفارقته لها فى الوجود .

وهذا الجواب باطل : لأن استغناء الشيء عن المادة فى الحد هو استغناء العلم به عن العلم بها . وهو يستلزم استغناء وجوده عن وجودها . إذ لو افتقر وجوده الى وجودها لافتقر العلم به إلى العلم بها ضرورةَ توقُّفِ العلم بالمعلول على العلم بالعلة .

---

(١) المفارقة : ت ، ت ١ . (٢) فلا كلاهما : ت ١ .

الوجه الثـانى

على عدم المثـل فى الطبيعيات

وهو أن المقولات تِسع؛ و إنمـا جعلوها تِسعا لعدم فرقهم بين الجوهر والكمّ[١] وعدم قولهم بعرضية المقدار والعدد، وأن يفعل وأن ينفعل ماديان . والكيف أربعـة أنواع : ثلاثة منهـا أعراض جسمانيـة أيضا : أحدها الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات ؛ وثانيها الكيفيات النفسانية التى هى الحالُ والملكة ، وثالثها الكيفيات الاستعدادية من القوّة واللاقوّة . والنوع الرابع من الكيف كمى ، كالأين والمتى والوضع والجِدَة والإضافة، يلحق جميع المقولات : فما يلحق منها الكم والكمى يكون حكمه حكمها فى أنه مجرّد . وما يلحق منها غيرهما من باقى المقولات يكون حكمه حكم البـاقى فى أنه جسمانى . فيلزم من هـذا التقرير أن يكون ما ليس بكم ولا كمى منها ماديا . وكل مادىٍّ معلولُ المجرّدِ عن المـادة . وكل ما هو غير كم ولا كمى منها فهو معلول المفارق . والتعليميات مجردة عن المـادة؛ فهى عِلَلٌ لكل ما ليس بكم ولا كمى. وما ليس كما ولا كميا منها هو الأمور الطبيعية. فالأمور الطبيعية بأسرها معلولة للأمور التعليمية .

وأجيب [٤٥] عن هذا الوجه بأنه لا يلزم من معـلولية الطبيعيات للمجردات ومن كون التعليميات مجردةً كونُ الطبيعيات معـلولة للتعليميات لجواز كونها معلولة لمفارِقات أخرى ، إذ[٢] لا يلزم من كون الجسمانى معـلولا لمجردٍ ، كونُه معلولا لأىِّ مجـردٍ فُرِضَ . فقـد يكون الشىء معلولا لمفارق دون مفارق آخر .

(١) بين الكم والجوهر : ت . (٢) أو : ت ١ .

وهـذا الجواب باطل : لأن الدليـل المذكور يمكن توجيهه على وجه يسقط عنه هـذا الاعتراض . كما نقول : المقولات تسع ، وما ليس بأمر إلهى منها فهو أمر تعليمى أو متولد بمقارنتـه للمـادة ، لأن الكم وما فى حكمه — من الأين والمتى والوضع والجـدَة والكيفية المختصة بالكمية — تعليمى . والأنواع الثـلاثة الباقية من الكيف — وهى الكيفيات المختصة بذوات الأنفس ، والكيفيات المحسوسة ، والكيفيات الاستعدادية ، ومقولتا : أن يفعل وأن ينفعل — طبيعيةٌ . والإضافة تلحق جميع الأشـياء . وكل ما يلحق منها شيئا يكون حكمُه حكمَ ذلك الشيء الملحوق . فما[1] يلحق منهـا الكم أو الكمى فهو تعليمى . وما يلحق منهـا الأنواعَ الثـلاثة من الكيف ومقولتى أن يفعل وأن ينفعل ، فهو طبيعى . وأما ما يلحق منها أمرا إلهيا فهو إلهى لا مثال له . والأمور الطبيعية معلولة للأمور التعليمية ، لأنا إذا جردناها عن المـادة صارت أمورًا تعليمية مجردة عن[2] الأعظام والأشكال والأعداد . وإذا كان كذلك ، فهى إنما تحدث بمقارنتها للمـادة . فتكون الأمور التعليمية علةً للأمور الطبيعية بهذا الاعتبار . ويكون البـاقى من[3] الأمور التعليمية بعد تجردها عن المـادة مثالا للمحسوسات التعليمية دون الطبيعيـة لكونه تعليميا حينئـذ لا طبيعيـا . وهو المطلوب . ولا خفـاء فى عدم ورود الاعتراض المذكور ، على هذا التوجيه .

---

(١) مما : ت ١ .

(٢) ت ، ع : من .

(٣) الباقى : ناقصة فى ت .

البحث الرابع
فى أدلة الرأى الثـالث

والشيخ لم يذكر للقائلين بوجود المثـل فى الطبيعيات دون التعليميات دليلا يختص بوجود المثل فى الطبيعيات دون التعليميات . بل ذكر دليلا ، نقله عن أفلاطن ، على امتناع وجود المثل فى التعليميات ، وهـو أنه ليس يجـوز أن يكون بُعْـدٌ قائم لا فى مادة . لأنه : إما أن يكون متناهيا أو غير متناه . والثانى باطل، لأن وجود بُعـد غير متناه محال . وإذا كان متناهيا فانحصاره فى حدّ محدود وشكل مقدّر ليس إلا لانفعالٍ عرض له من خارج، لا لنفس طبيعتــه . ولن تنفعل الصورة إلا لمـادّتها ؛ فتكون مفارقة وغير مفارقة، وهذا محال . وهذا الدليل باطل، لأن ماهية الصورة الجسمية، على تقدير وجودها مفارقة للـادة وعلائقها، تكون من سِنْخ المجرّدات الصرفة، فلا تكون متناهية أو غير متناهية بمعنى العدول، بل ماهيةُ كل شئ لا توصف بأحدهما ، لأنها معقولة . وواجب الاتصاف بأحدهما هو أفرادها الحسية، لا نفسها . وأقول فى توجيه هذا الرأى : إن المراد <فيه>[1] بالمثال هو المثال المستقل بنفسه ، وهو إنما يكون للجسم لا للكمّ[2] لعرضيته . فماهية كل جسم قائمةٌ بنفسها مفارقةٌ لأفرادها ، لمـا ذكرنا من دلائل الرأى الأوّل[3] لجوهريتها . وماهية كل كم — وإن كانت فى الخارج منفردة عن أفرادها بلا مادةٍ لمـا ذكرنا من دلائل الرأى الأوّل — لكنها إنمـا تقوم فى العـالم العقلى بمثـال موضوع أفرادها فى العالم الحسى لعرضيتها . وحينئذ يكون النزاع بين أهل الرأى الأوّل وأهل الرأى الثالث لفظيا لا معنويا .

---

(١) الزيادة فى ع . (٢) ت ، ص ، ع ، ت ١ : الكم ، والقراءة التى أثبتناها عن ظ ، وهى أوضح . (٣) الأوّل : ناقصة فى ت .

البحث الخامس

فى أدلة النافين[1] لوجود المثل مطلقا فى الطبيعيات والتعليميات جميعا، وأجوبتها

يمكن أن يُحتج للقائلين بعدم المثل فيهما بوجوه :

الوجه الأوّل

أن كلّ أمر تعليمى أو طبيعى مادىٌّ . وكل مادى يحتاج إلى الهيولى لذاته ، لأن الحالّ يحتاج إلى المحل لماهيته . والقائم بنفسه [٤٦] يستغنى عن المحل لماهيته . وكل محتاج إليها لذاته يستحيل وجوده مفارقا لها . وكلّ[2] أمر تعليمى أو طبيعى يمتنع وجوده فى الخارج مجرّدا عن الهيولى. وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الشيخ ذكر أن الماهية، كالإنسان مثلا، توجد فى النفس كعقل مثلا مجرّدة عن المادة وشوائبها . وأن الموجود منها فى نفسى من حيث هو هيئة فى نفس جزئه فهو أحد أشخاص العلوم أو التصوّرات . وهو صريح فى أن أفراد النوع الواحد قد تختلف بوجود الحلول فى الموضوع وعدمه . فلِمَ لا يجوز أن تختلف أيضا بوجود الحلول فى الهيولى وعدمه ؟ فإن خصصتَ الأفراد بالأفراد الخارجية فذلك تحكّم محض .

---

(١) الباقين : ت ١ .　　(٢) ع : فكل .

ولئن قال : الطبيعة غير حالّة فى النفس فى حال العلم بها لأنّا إذا علمنا الشيء فإنما يوصف بالعلم به لا بماهيته ، ولا بد فى الحلول من اتصاف المحل بحقيقة الحالّ كما عُرِف من معنى الحلول .

فنقول : اتصافنا بالعلم به عين اتصافنا بماهيته لكونه فردًا من أفرادها كما صرح به . ولئن قال : اعتبار كون الحاصل من الماهية فى العقل علما بها، غيرُ اعتبار كونه فردًا من أفرادها، والنفس إنما توصف به باعتبار كونه علما لا باعتبار كونه فردا.فالتحكم ممنوع لاقتضاء أحد الاختلافين كونَ بعض أفراد النوع الواحد ذاتا ، وبعضها الآخر صفةً ، وهو مُحال ؛ وعدم اقتضاء الاختلاف الآخر ذلك فلا يكون محالا.وأيضا وجود الماهية المقارنة للهيولى مجرّدة عنها فى الخارج يستلزم كونَ بعض أفراد النوع الواحد بلا محلٍّ أصلا، وكون بعضها الآخر فى محل، وهو محال . وأما وجودها مجرّدة عن الهيولى فى العقل فإنما يستلزم كونَ بعض أفراد النوع الواحد فى محل هو العقل، وكونَ بعضها الآخر فى محل هو الهيولى ، وهو غير محال بل واقع . فنقول : إذا جاز اختلاف أفراد النوع الواحد بأن يكون بعضها عَرَضا بوجه ما فى العقل، وكون بعضها الآخر جوهرا فى الخارج، فلِمَ لا يجوز اختلافها بأن يكون بعضها بلا محل أصلا فى الخارج، وكون بعضها الآخر بمحل فيه؟فإن العقل بعد تجويز ذلك لا ينتقض[1] عن تجويز هذا، اللهم إلا لدليل منفصل، وهو غير معلوم الوجود . ولئن قال : ذلك الدليل موجود — وهو أن هذا الاختلاف يوجب كونَ أحد المِثْلين ليس بصفةٍ لشيء ألبتةَ، وكونَ المِثْل الآخر صفةً لبعض الأشياء ؛ وهو محال . فنقول : أحد المثلين إذا كان

(١) ع : ينقبض .

ماهية الآخر جاز كونُ أحدهما ، وهو الماهية ، ليس بصفةٍ لشيء أصلا ، وكونَ الآخر صفةً لبعض الأشياء عند القائلين بوجود المثل .

الوجه الثاني

القول بوجود المُثُل قولٌ بوجود الكلي العقلي فى الخارج وهو باطل ، لأن الكلي لا يلحق[1] الطبيعة فى الخارج ، وإلا لزم من لحوقه إياها فيه وجودُ شيء واحد بعينه ، كالإنسان مثلا[2] ، فى أشخاص كثيرة ، كزيد وعمرو مثلا ؛ فتكون الذاتان ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الأضداد ، وخصوصا إن كان الجنس بالنسبة إلى الأنواع كالنوع بالنسبة الى الأشخاص ، لأنه حينئذ تكون الذات الواحدة[3] مع اتصافها بالعرضيات المُشَخِّصة المتعاندة معًا متصفةً بالفصول المنوِّعة[4] المتعاندة معا . وليس يجوز ذلك من له جِبِلَّةٌ سليمة .

والجواب عن هذا الوجه أن الشيء الواحد وحدةً عقلية يجوز أن يكون موصوفا بالصفات المتقابلة معا ، كما سلف . أو نقول : المشترك الخارجى غير موصوف بشيء من خصوصيات المشتركات كالمشتركِ العقلى ، ولأن المشترك الخارجى لو اتصف فى ضمن أحد المشتركات بخصوصيته وهو بعينه فى ضمن الآخر لا تصف بها فى ضمن الآخر ، فكان [٤٧] الفردان المتباينان فردا واحدا ، وهو محال .

لا يقال : كما لا يلزم من اشتراك الإنسان بين الناس فى العقل ، كعقلى مثلا ، كونُ الموجود منه فيه بعينه موجوداً فيهم كلِّهم[5] — كذلك لا يلزم

---

(١) الكلى يلحق : ت ؛ ت ١ : الكلى يلحق الطبيعة . (٢) مثلا : ناقصة فى ت .
(٣) الواحدة : ناقصة فى ت ١ . (٤) متصفة بالفصول المنوعة : ناقصة فى ت .
(٥) جميعهم : ت .

من اشتراك الإنسان المفارق الخارجى بينهم فى الخارج وجودُه بعينه فيهم جميعهم، لأنّا نقول : الاشتراك يستدعى كون الموجود من المشترك فى كل واحد من المشتركين شيئا واحدا بعينه ، إذ لو كان الموجود منه فى أحدهما مباينا للوجود منه فى الآخر لزم من تباينهما افتقارُهما إلى حِصّتين أُخْريين وتَسلسلَ .

ولئن قال : هذا التسلسل ليس بمحال لكونه فى الأمور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل — فنقول : لا بد من حكم العقل باتحاد الحصتين من المشترك فى المشتركين فى الذات والوجود والجَعْل ، و إلا لم يحكم عليه بأنه كلى، لأن العقل إنما يصف الشيء بالكلية بشرط وجدانه شيئا واحدا بعينه منه موجودا فى كل واحد من الأشياء المتباينة . وذلك الموجود الواحد والمشترك(١) فى كل واحد من المشتركين هو المشترك بينهما بالحقيقة . فإن كان المشترك عقليا ، فالاشتراك عقلى . وإن كان خارجيا، كما هو رأى المثبتين لوجود المثل، فالاشتراك خارجى . والمشاؤون يقولون إن الاشتراك إنما يكون عقليا ؛ إذ لو كان خارجيا لكان الشيء الواحد بعينه موجودا فى الخارج فى أماكن كثيرة وموصوفا فيه بالمتنافيات معا، وهو محال بالبديهة . والموجود فى نفسى من الإنسان مشترك بين الناس فيها، لاشتمال كل واحد منهم فيها عليه مع وحدته الشخصية .

ولئن قال : هم بأعيانهم غير موجودين فيها ، فكيف يشتمل فيها أحدهم عليه وهو معدوم فيها ؟

---

(١) ع ، ت ١ : من المشترك .

فنقول : هم موجودون فيها بعين وجود الإنسان الذى هو[١] فى نفسى ، وبغيره عند العلم بالجزئى على وجه كلى . فالإنسان الموجود فى الخارج إن كان واحدا مفارقا كالإنسان الموجود فى نفسى ، كان كل واحدٍ منهم مشتملا عليه فى الخارج وزائدا عليه فيه بمشخِّصه العارض المادى ، وكان ذواتهم فى الخارج ذاتا واحدة ، وهى[٢] ذات ذلك المفارق ، موجودةً بوجود واحدٍ هو وجوده ، موصوفةً بالمتقابلات إذ كل جزء منه جزء منهم ، والتجرد الخاص به عرضى له ، لا ذاتياً[٣] له . فالاشتراك فى الخارج على تقدير وجود المشترك بالحقيقة فيه[٤] أظهر منه فى العقل ، لأن المشتركين يوجدون فى الخارج مع المشترك الخارجى ، فيظهر وجوده فيهم فى الخارج ، ولا يوجدون فى العقل مع المشترك العقلى ، فيخفى وجودُه فيهم فيه ، إلا عند العلم بالجزئى الحقيق على وجهٍ كلى . وهو بالحقيقة إنما يكون للعقول لا للنفوس الإنسانية ، فإنه لها إنما[٥] يشتمل على امتياز الشخص عن بعض الأشخاص الباقية ، لا عن كلها .

لا يقال : لا نسلم استلزام الاشتراك فى الخارج لتجرد المشترك عن كل واحدة[٦] من خصوصيات المشتركات فيه ، لأنه إنما يستلزم عدم استلزامه لكل واحدة منها على التعيين ، وهو لا يستلزم عدم استلزامه لأحدهما لا على التعيين . وإذا لم يَخْلُ عن إحدى الخصوصيات المادية فى الخارج لم يكن مفارقا فيه[٧] للهيولى .

فنقول : المشترك شىء واحد بالعدد ، وموجود فى ضمن كل واحد من المتباينات . فلو اتصف فى ضمن أحدها[٨] بخصوصيته لا تصف بها فى ضمن

---

(١) هو : ناقصة فى ع . (٢) ع : واحدة هى . (٣) فى جميع النسخ : ذاتى .
(٤) فيه : ناقصة فى ت ، ١ . (٥) إنما : ناقصة فى ت ١ . (٦) واحد : ت ١ .
(٧) فيه : وردت فى ع . (٨) أحدهما : ت ١ .

الآخر، فاتحد المتباينان ، وهو محال . فكما أن المشترك عارٍ عن الخصوصيات في العقل ، فهو عارٍ عنها في الخارج . والموصوف بتلك الخصوصيات هو الأفراد المادية ، لا الماهية المفارقة . ولئن قال : قولنا زيد إنسان ، وزيد موصوف بخصوصيته، يُنتج — من الشكل الثالث — : الإنسان موصوف بخصوصيةِ زيد . فنقول : هذا القياس إنما ينتج قولنا : الإنسان موصوف بخصوصية زيد ، بمعنى أن ما صدَق عليه الإنسان صدق عليه أنه موصوف بخصوصية زيد (لا بمعنى أن الإنسان نفسه موصوفٌ بخصوصية زيد)[1] . ولئن قال : زيد عبارة عن الإنسان مع خصوصيته ، فيكون الإنسان موصوفا بخصوصية زيد . فنقول : الإنسان إنما يوصف بخصوصية زيدٍ إذا أُخذ بمعنى واحدٍ من الناس ، وإلا منعنا اتصافه بها ، إذ لا دليل عليه .

الوجه الثالث

الماهية التي هي ذاتٌ للجزئيات[2] غيرُ صفة لها : إما نوع أو جنس . والنوع إما مادى أو غير مادى . وكل نوع مستغنٍ عن المادة في البقاء والحدوث ، منحصر في الخارج في شخص واحد ، لأن تكثره ليس بالفصول والمواد — وهو ظاهر — ، ولا بالأعراض ، فإنها[3] وإن كانت من لوازم الماهية لم تختلف فيها أشخاص النوع . وإن كانت من عرضياتها المفارقة كان عروضها بسببٍ يتعلق بالمادة ، فيكون النوع مفتقرًا إلى الهيولى ، وقد فُرِض مفارقا لها . هذا خَلف . وكل نوع مستغن عن الهيولى ، منحصرا في شخص واحد في الخارج ، فلا يكون له مثال ، وإلا اتحد المثال والممثَّل ،

---

(١) بهامش النسخة الأصلية . (٢) الجزئيات : ت ١ . (٣) فانها ان كانت : ع .

وهم إنما اعتبروه فيما يتغايران . وكل نوع محتاج إلى المادة فإنما يوجد في الخارج مع وجودها ملحقة به أعراضا خارجة عنه يتشخص بها ؛ ويمتنع أن يكون نوع واحد مستغنيا عن المادة ومفتقرًا إليها حتى يكون كل واحد من الاستغناء والافتقار عارضا له من خارج ، لأن الحالّ يفتقر إلى المحل لذاته ، وغير الحالّ يستغنى عنه لذاته . فالنوع إن وجد فى الخارج بلا مادة فى الجملة كان موجودا بلا مادة دائما . وإن وجد[1] فى المادة فى الجملة كان موجودا فيها دائما لوجوب اشتراك الأفراد فى كل واحد من لوازم الماهية. والجنس إنما يوجد فى ضمن أحد الأنواع . فإن كان ذلك النوع ماديا ، كان الجنس فى ضمنه مفتقرًا إلى المادة . وإن كان غير مادى كان الجنس فى ضمنه مستغنيا عن المادة . وإنما احتاج الجنس فى أن يوجد فى الخارج إلى أن ينضم إليه فصلٌ حتى يصير نوعا ، لأنه لو وجد طبيعة تامة من غير أن ينضم إليه[2] شىء يكون جزءًا منها ، لكان نوعا قد[3] فُرض جنسا . هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه مع ما مر فى الجواب عن الوجه الأوّل أن لازم الماهية إنما يجب اشتراكه بين الأفراد إذا كان لزومه الماهية فى حمل الماهية على الأفراد . وأما[4] إذا كان لزومه الماهية فى حمله عليها ، فلا يجب ذلك . والاستغناء عن المادة من اللوازم الخاصة بالنوع دون الأشخاص ، والاحتياج إلى المادة من اللوازم الخاصة بالأشخاص دون النوع .

---

(١) فى الخارج بلا مادة ... وإن وجد : ناقصة فى ت ١ . (٢) إليها : ت .

(٣) وقد : ع ، ت . (٤) الأفراد : أما : ت ١ .

الوجه الرابـــع

لا شيء من الكلي المتعدّد الأفراد بعاقل ؛ وكل مفارق عاقل؛ فلا شيء من الطبائع المتكثرة الجزئيات بمفارق .

والجواب عن هذا الوجه مَنْعُ الصغرى ، لأن صفة العاقلية إنمـا يشترط فيها كونُ ذاتِ العاقل واحدةً بالوحدة العقليـة ، لا الحسية، فإنها مانعة عن الاتصاف بصفة العاقلية ، لكونها جسمانية ، والجسمانى يمتنع كونه عاقلا .

الوجه الخامس

كل طبيعة متعدّدة الأفراد يشاركها غيرها من جزئياتها فى تمـام ماهيتها، ولاشيء من المفارق كذلك . فلا شيء من المـاهية المتكثرة الجزئيات بمفارق.

والجواب عن هذا الوجه منـع[1] صدق الكبرى ؛ وهو ظاهر .

الوجه السادس

كل نوع متكثر الجزئيات موجودٌ فى ضمن الأشخاص المـادية ؛ وكل موجود فى ضمنها فهو موجود فى موادّها . فلا يكون النوع المتعدد الأشخاص مجردًا عن الهيولى .

والجواب عن هـذا الوجه أنَّا لا نُسَـلِّم أن وجود [٤٩] النوع فى ضمن الأشخاص المـادية بمعنى حمله عليها بالمواطأة واشتمال[2] معقوليتها[3] على معقوليته يستلزم وجوده فى موادها . فإن النزاع لم يقع إلا فيه ، فكيف يجعل مقدمة فى إثبات نفسه ؟ !

---

(١) منع : ناقصة فى ت ١ .   (٢) أو اشتمال : ع .   (٣) فى الأصلية « ت ١ : مقوليتها ، والتصحيح عن ظ ، ع .

الوجه السابع

كل نوع متعدد الأشخاص فهو منعوت بمشخصاتها المادية، فلا يكون مجردًا عن الهيولى .

والجواب عن هذا الوجه أن الاتصاف مطلقًا إنما يُشترط فيه مطلقُ تَقارُنِ الموصوف والصفة ، سواء كان ذلك التقارنُ تقارنَ الحلول أو غيره . فالشخص المادى يقارن مُشَخِّصه الغريب عن ماهيته تقارُنَ الحلول . والنوع يقارنه نوعا آخر من المقارنة غير مقارنة الحلول .

الوجه الثامن

لو كان الإنسان مفارقا ، لاستحال حمله بالمواطأة على أشخاصه المادية . والتالى باطل ؛ فالمقدم مثله ؛ وهو المطلوب . وكذا الكلام فى غيره .

والجواب عن هذا الوجه أنه كما أن وجود الإنسان فى العقل مجردا عن الهيولى لا يمنع حمله بالمواطأة على الكثرة المادية ، فوجوده[1] فى الخارج مجردا عنها لا يمنع حمله بالمواطأة عليها أيضا ، كما تقدّم مرارا .

الوجه التاسع

القول بوجود المثل قولٌ بكون الإنسان[2] مفارقا فى الخارج . وذلك يستلزم كونه مشتركا بين الأشخاص فيه . وهو يستلزم وجود شىء واحد بعينه فى كل واحد منها فى الخارج . وهو باطل بالبديهة .

والجواب عن هذا الوجه أن المفارقة تستلزم الاشتراك ؛ وأن الاشتراك يستلزم كون المشترك شيئا واحدا بعينه موجودا فى كل واحد من المشتركين .

---

(١) موجودة : ع ، ت ١ . (٢) الإنسان مثلا : ت ، ت ١ ، ع .

لكن لا نسلم امتناع كون الواحد بالوحدة العقلية موجودًا بعينه فى المتباينات بمعنى حمله عليها أو اشتمال معقوليتها على معقوليته .

الوجه العاشر

القول بوجود المثل قولٌ بأن النوع مشترك فى الخارج بين الأشخاص . وهو يستلزم وجود شيء واحد بعينه فى جميعها فى الخارج.وهو محال بالبديهة.

والجواب عن هذا الوجه أن يقال : سَلَّمنا أن الاشتراك يستلزم وجود شيء واحد بعينه فى شيئين متباينين ، إذ لا معنى للاشتراك إلا ذلك . لكن لا نسلم أن ذلك محال، بل كما[1] هو واقع فى التصور فقد يكون واقعا فى الوجود، ويكون وقوعه فى العقل تابعا لوقوعه فى الخارج .

الوجه الحادى عشر

وهو مختص بإبطال وجود المثل فى التعليميات :

لو كان ماهية التعليمى المحسوس مفارقةً : فإما أن يوجد فيه أوْ لا . فإن لم يوجد، لم يوجد مقدَّرٌ ولا معدود محسوس . وإذا لم يوجد تعليمى محسوس لم نتيقن وجودها ولم نتخيل تعليميا ولم نعقله أصلا، لأن مبدأ كل ذلك هو وجودُ الإحساس به، ولا حِسَّ به حينئذ، مع أنَّا أثبتنا وجود كثير من ماهيات التعليميات المحسوسات كالسطح والشكل والعدد . وإن وجدت فيه كان لها فرد مفارق وآخر[2] محسوس . فإما أن يطابق بالحدّ المفارق، أوْ لا : فإن لم يطابق كان المفارق مباينا للتعليمى المحسوس، فلا يدل وجوده على وجوده، بل يحتاج فى العلم بوجوده إلى دليل مُسْتَأنَف، ويبطل

(١) كما : ناقصة فى ت ١ . (٢) واحد : ت ١ .

إثباتهم وجوده بمفارقتها . و إن طابقت ، فإن كان وجودها فيها لحدّها ، والمفارق يشاركها فيه ، كان المفارق فيه ، وكان(١) مفارقا مقارنا معا ، وهو مُحال . و إن كان وجودها فيه لغير حدّها حتى كان كل واحدٍ من المحسوس والمفـارق بحسب حدّه غير موجب لوجود المـاهية ولعدمها فيـه ، أمكن كونُ المفارقِ مادّيًا والمـادّىّ مفارقًا ، وهو باطل بالاتفاق .

والجواب عن هذا الوجه أنّا نختار أن ماهية التعليمى المحسوس موجودة فيه ، وأنها مطابقة بالحـدّ للفارق [٥٠] منها ، وأن وجودها فى المحسوس لحدّها . لكن لا نسلم أن ذلك يستلزم كون مفارق المـادة مقارنا لها . فإن وجـودها فى المحسوس بمعنى حملها عليـه بالمواطأة أو اشتمـال معقوليته على معقوليتها . وهو لا يستلزم كون المفارق مقارنا(٢) ، كما مرّ .

الوجه الثـانى عشر

وهو مختص بذلك أيضا : ماهيـة الأمر التعليمى المحسوس لابد من وجودها فيه لمـا مرّ فى الحـادى عشر . فالموجود منها فيـه مع العوارض المـادية إما أن يحتاج إلى المفـارق ، أو لا . فإن احتاج ، فإن كان الاحتياج لحدّه وهو مشترك بينه و بين المفارق ، احتاج المفارق إلى مفارق آخر وتسلسلَ . و إن كان لغير حده كان لبعض عوارضه . فيكون العارض عِلّةَ الاحتياج اللازم لوجود المفارق ، فيكون علةً للفـارق . لأن علة لازم وجـود الشيء يكون علةً لذلك الشيء ، ضرورةَ وجـوده بوجودها وعدمِه بعدمها . فيكون العارضُ علة المفارق . وهو محال، لاستحالة كون عارض الشيء علةً لموجودٍ أقدم منه،ولوجود الاستغناء عن ذلك الموجود(٣) الأقدم .

---

(١) فكان : ت ١ . (٢) مفارقًا : ت ١ . (٣) الوجود : ت ٤ ت ١ .

فإن لم يكن العارض علة المُفارِق، لم يكن علة الافتقار بحكم عكس النقيض . فلم يكن علة المفتقر ؛ لأن كل ما لا يكون علة لصفة الافتقار لا يكون علةً لذات المفتقر، وهو الموجود من ماهية التعليمى المحسوس فى ضمنه مع العوارض الجسمانية ، يعنى وجودها فى ضمنه مع العوارض من عروض العارض والاقتران به . و إذا لم يكن المفتقر معلولَ العارض وقد كان غير معلول الماهية بسبب عدم معلولية الافتقار لها ، كان معلول المفارق ؛ إذ لابدّ من كونه معلول الماهية أو العارض أو المفارق عندهم . فإذا لم يكن معلولَ الماهية ولا العارض، فلابدّ من كونه معلولَ المفارق، فيكون المفارق موجبا لوجود العارض فى غيره دون نفسه مع اتفاقهما فى الطبيعة ؛ وهو ترجيح بلا مُرَجِّح . وإن لم يحتَجْ ، لم يكن المفارقُ علةَ المادى ، بل كان أخس[1] من المادى ، لأن المادى تلحقه قوى وأفعال لا تلحق المفارق . وأين الشكل الإنسانى الساذج من الشكل الإنسانى الحىّ الفاعل !

والجواب عن هذا الوجه أن المراد بالموجود منها فى ضمن الشخص مع العارض،[2] <المشخص، إما الذات التى لحقها الوجود فى الضمن مع العارض> أو الاقتران بالعارض . فإن أريد الاقتران فيختار أنه يفتقر إلى المفارقات لحدّه، لكن حدّه غير مشترك بينه و بين المفارق، فلا يلزم التسلسل المذكور فى المفارقات، <و إن أريد الذات فيختار أنها لا تفتقر إلى المفارقات>[3] ، لكن لا يلزم من عدم افتقارها إلى المفارق عدم افتقار المادّى إلى المفارق،

(١) مشكولة السين فى الأصلية ؛ وفى ت ١ : أحسن .

(٢) الزيادة موجودة بهامش ص . (٣) الزيادة من هامش الأصلية رع ، ت .

لأن تلك الذات ليست بمادية ، بل مفارقة . والمقترن بالعارض هو الشخص، لا الماهية ، وعروض العارض للشخص لا للماهية ، اللهم إلا أن يراد بالاقتران والعروض معنى أعم من الاختصاص الناعت كاقتران النفس الناطقة بالبدن . وأيضا لا نسلم صحة قوله : إن العارض إذا كان علة افتقار الموجود من الماهية فى ضمن الشخص مع العارض إلى المفارق، كان العارض علة المفارق. وما تكلفنا له من الاستدلال عليه — وهو أن الافتقار إلى المفارق لازم للفارق، وعلة اللازم يكون علة الملزوم — باطل، لأن إمكان المعلول الأول علة لافتقاره إلى العلة الأولى ، والافتقار إليها لازم لها ، مع أن الإمكان ليس بعلة لها . وأيضا لا نسلم صحة قوله : إن العارض إذا لم يكن علة[1] افتقار الموجود منها فى ضمن الشخص مع العارض <كان المفارق علة وجودها مع العارض>[2] ، وما تكلفنا له من الاستدلال عليه وهو أن العارض إذا لم يكن علة الافتقار لم يكن علة المفتقر . وإذا لم يكن العارض علة المفتقر —وقد كانت الماهية ليست بعلة المفتقر أيضا ضرورةَ عدم كونها [٥١] علة الافتقار — كان المفتقر معلوم المفارق لانحصار علته فى الماهية والعارض والمفارق عندهم . فإذا لم تكن الماهية ولا العارض علته ، تعيَّنَ كونُ المفارق علتَه[3] بإلزامهم باطلا، فإنّا[4] لا نسلم أن كل ما ليس بعلة الافتقار فهو ليس بعلة المفتقر . فإن فاعل وجود الماهية ليس علة افتقارها إليه ، بل علة افتقارها إليه هو إمكانها ، مع أن فاعل وجودها علة لها بالضرورة . وكذا لا نسلم انحصار علة المفتقر فى الثلاثة عندهم لجواز

(١) علة على : ت ١ . (٢) الزيادة بالهامش وفى ت .

(٣) علته : ناقصة فى ت ١ . (٤) وإنا : ت ١ .

كونه معلولَ رابعٍ عندهم . وأيضا : هَبْ أن الذات إذا لم تفتقر إلى المفارق يلزم أن لا يفتقر المـادى إلى المفارق ، لكن لا يلزم منـه أن يكون المفارق أخصّ من المـادى ، لأن الشكل الساذج ، يعنى المفارق ، يكون قائما بنفسه أو بمثال ما يقـوم به الشكل المقارن مع قيام أمثـلة الأفعال والقوى به . فلا يجب كونه أخصّ من الشكل المقارِن .

الوجه الثالث عشر

وهو مختص بذلك أيضا . وحاصـله مطالبتهم بسبب اجتماع الخـط والسطح والنقطة فى الجسم ، وهو أنه : هـل هو طبيعةُ واحدٍ[1] منها فيجب اجتماعها فيه لو كانت مفارقة ؟ أم قوّة أخرى : نفس أو عقل أو بارئٌ ؟ وهو أيضا محالٌ لاستواء نسبة كل واحدٍ من البارى والعقل والنفس إلى كل واحدٍ من المجرّد والمـادى . فتخصيص أحد الثلاثة أحدهمـا باجتماع الخط والسطح والنقطة فى المـادى دون المجرّد ، تخصيص بلا مُخَصِّص ، وهو محال . ثم كيف يتقدّم الخطُّ الجسمَ وهو ليس من علله الأربع ؟! بل إن كان ولا بد فالجسم غاية الثلاثة مع أن الثلاثة تلحق الجسم بواسطة التناهى .

وهذا الوجه مع من يجعل الثلاثة جواهر منهم ، وإلا لم يتم . إذ على تقدير عرضيتها يكون سبب اجتماعها فى الجسم هـو النهاية . وهى ممتنعة الوجود فى المفارقات . ولهذا ذكر تقديمهم[2] الخـطَّ على الجسم فى بيان إعجازهم عن تعيين سبب الاجتماع . أى : وكيف يتقدّم الخطُّ الجسم ، وهو ليس من علله الأربع لمـا تقدّم فى نفى الجـزء الذى لا يتجزأ من الطبيعيات ؟ ثم[3] للشيخ

(١) واحدة : ت . (٢) فى الأصلية : تقديهم ، والتصحيح عن ظ و ق ت : تقديم .

(٣) ثم : ناقصة فى ت ١ .

وجوه أخرى تختص بإبطال قول جاعلِ العدد مبـدأً المقدار ، وهى قليـلة الفائدة ، فلا نطول الرسالة بذكرها . وإذا كان هذا الوجه إنما يتم على تقدير القول بالجوهر الفرد، وهو باطل ، فلا نسوم أنفسنا الجواب عنه بالبناء على الباطـــل .

الوجه الرابع عشر

القول بوجود المثل قول باشتراك الإنسان بين(١) زيد وعمرو فى الخارج . واشتراكه(٢) بينهما فيه إنما يمكن أن يكون واحدا بعينه موجودا فى كل واحد منهما فيه ،فهو قولٌ بوجود إنسانية واحدة بعينها فى كل واحد منهما فى الخارج وهى الإنسانيـة الكلية ؛ وهو باطل ، لأن الإنسان الواحد بعينه الموجـود فى كل واحد منهما عقـلى لا خارجى ، لأن الإنسانيـة التى فى زيد بحسب الخارج غير التى فى عمرو بحسبه ،وغير مجموع كلتيهما . وإلا كان كل واحد(٣) منهما جزءها ، لا نفسها ، والمفروض خلافه . وإنما قلنا إن الإنسانية(٤) التى فى زيد غير التى فى عمـرو بحسب الخارج لأنهما لو اتحدتا فيـه لكانتا ذاتا واحدة بالعدد موصوفةً بمشخصَيْهما المتبايِنَيْن معا ، وهو محال بالبديهة . فالإنسانية الواحدة بالعدد الموجودة فى كل واحدة منهما بعينها(٥) غير موجودة فى الخارج، بل فى العقل . فبطَلَ(٦) القول بوجود المثل . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه ما سلف من منع امتناع اتصاف الواحد بالوحدة العقلية بالمتنافيات(٧) معا .

---

(١) من : ت . (٢) واشتراكها : ت ١ . (٣) واحدة : ت ، ع .
(٤) الانسان: ت، ت ١ . (٥) بعينها : ناقصة فى ت ١ . (٦) فيبطل : ع .
(٧) فى ظ : المتباينات .

الوجه الخامس عشر

لو كانت ماهيات الجواهر والأعراض الجسمانية[(١)] مجرّدة فى الخارج [٥٢] لكانت عاقلة فيه ، فتكون الحيوانات العُجْم والنباتات والجمادات والأعراض عالمة بالمعلومات ، عقولًا أو مفارقةً أو واجبة الوجود لذواتها ؛ وهو باطل .

والجواب عن هذا الوجه أنه لا يلزم من كون ماهيــة الجسم الشخصى < المفارقة عاقلة ، كون ذلك الجزئى[(٢)] > المحسوس عاقلا . وأما الأعراض الجسمانية فـاهياتها المفارقة قد[(٣)] تكون فى عالم المثال قائمة بماهية الجسم الجزئى المحسوس المفارقة . فلايكون عاقلا ألبتةَ ؛ بل صورة الجسم المجرّدة من مادته إن كانت قائمــة بنفسها تامة التجريد كالصورة المعقولة ، كانت فى عالم المُثل الأفلاطونية . وإن كانت قائمة بنفسهـا ، لكن ناقصة التجريد كالصورة الخيالية ، كانت من عالم المثال المعلّق .

أو نقول : النوع المتعدّد الأفــراد بتعدّد المواد لا يكون تامّ التجريد عن الهيولى لتعلق أشخاصه بها ، فلا يكون عاقلًا فى الخارج . إذ صفة العاقلية يشــترط فيها ، مع قيــام ذات العقل بنفسها ، كونُها[(٤)] غير متعلقة بالجزئيات . فالمواد[(٥)] لا تكون مُلابِسةً للهيولى أصلا .

الوجه السادس عشر

ماهية الشخص المحسوس ، كالإنسان مثلا ، يشار إليها بالإشارة الحسية ، كقولنا : هذا الإنسان . وكُلُّ مشارٍ إليه بها جسمانى ، فلا تكون ماهية الشخص الحسى مفارقة .

---

(١) الجسمانى : ص ، ت١ . (٢) الزيادة تصحيح فى هامش الأصلية ، وفى ع ، ت١ . وكذا فى ع ، ت وتنقص فى ص . (٣) قد : ناقصة فى ع ، ت . (٤) كونه : ت . (٥) فى ص ، ت : بالمواد ، والتصحيح من ظ ، وفى ع ، ت١ : بالمواد حتى لاتكون ملابسة...

والجواب عن هـذا الوجه أن المشار إليه بالإشارة الحسية فى قولنـا : " هـذا الإنسان " ، ليس الإنسان باعتبار نفسـه ، بل باعتبار ما صـدق عليه من الأشخاص ، وهو زيد مثلا .

غاية ما فى الباب أنه عند الإشارة الحسية إليه لم يُعبَّر عنه بلفظ : زيد ، بل بلفظ : الإنسان (1) .

الوجه السابع عشر

لا شىء من الأنواع بمفارق فى الخارج . إذ لو كان نوعٌ ما مفارقًا فيه ، لكان مشتركا فيـه . ومن المحال أن يكون شىء مشتركا فى الخارج لأن كل موجود فى الخارج (2) مشخَّص . ولا شىء من المشخص بمشترك . فيمتنع أن يكون شىءَ ما موجودًا فى الخارج ومشتركا .

والجواب عن هذا الوجه أن التشخص لا يمنع اشتراك كثيرين فى معروض التشخيص الذى هـو واحد الحقيقة ، بل فى المجموع المركب من المعروض والعارض . فإن أريد بالمشخص مجموع المـاهية مع العوارض المشخصة ، وهو الشخص الذى هو الجزئى الحقيقى ، فلا نسلم أن كل موجود فى الخارج مشخَّص فيه ، لانتقاض ذلك بالكليات الطبيعية . وإن أريد به (3) معروض التشخص أو أعم منها (4) فـلا نسلم أنه لا شىء من المشخص فى الخارج بمشترك فيه لانتقاضه بالمـاهيات المتعدّدة الأفراد فى الخارج . فإن كل واحدة منها مشتركة بين جميع أفرادها فى الخارج لتجرّدها فيه عندنا .

---

(1) أنه عند ... بل بلفظ : ناقصة فى ت ١ .   (2) فى الخارج : ناقصة فى ت .

(3) به : ناقصة فى ت ١ .   (4) منهما : ع ، ت ١ .

الوجه الثامن عشر

ماهية الذهب مثلا إن كانت مفارقة، فإما أن يصدق عليها أنها ذهب، أو لا . فإن صدق ، كان بعض الموصوف بالذهب عاقلا ؛ وهو باطل بالضرورة . و إن لم يصدق كان اشتراك الذهب بين الذهبين : المفارق والمادى ، لفظيا لا معنو يا .

والجواب عن هذا الوجه أنّا نختار أن الذهب المفارق يوصف بأنه ذهب فى نفس الأمر . قوله[1] : فيصدق بعض الذهب عاقل؛ وهو محال . قلنا : إنما يلزم صدقُ هذه الموجبة الجزئية إذا أُخذ موضوعها[2] بحيث يتناول وصفَه العُنْوانى ، وكذبها حينئذ ممنوعٌ لجواز كون صفة العاقلية من خواص ما هية الذهب المفارقة دون أشخاصه المادية .

---

(١) قوله : ناقصة فى ص . (٢) موضعها : ت ١ .

البحث السادس

فى أدلة الــرأى الخـامس

احتج صاحب الإشراق (١) وأتباعه على وجود عقلٍ لكل نوع من الجسم على حِدَة ، يحفظه و يستبقيه ويحامى عنه، متساوى النسبة إلى جميع أشخاصه فى اعتنائه بها ودوام فيضه عليها فوق طبقة النفوس [٥٣] وتحت طبقة العقول الطولية من طبقــة العقول العَرْضية المترتبــة فى الشرف كترتُّب أنواع الجسم فيه ، نسبته إليه كنسبة زيد إلى صورته التى ترى فى المرآة — بوجوه :

الوجه الأوّل

إن القوة الغاذِيَة والنامية والمولِّدة عَرَضٌ ، لأن حلولها فى المركّب حلولَ السَّرَيان ، فتكون حالّةً فى الأجزاء العضوية المستغنية عنها بصورها (٢) العنصرية ، فتكون بالنسبة إليها فى موضوع ، فتكون عَرَضا ، فلا تكون جوهرا أصلا . لأن الشيء إنما يكون جوهرا إذا لم يكن بالنسبة إلى شيء فى موضوع ألبتــةَ . وكذا الحواس أعراضٌ بعــين الدليل المذكور . و إذا كانت هذه القوى أعراضا وموضوعاتها الأرواح أو الأعضاء ، وكلها دائمة التحلل : أما تبدُّل الروح فظاهر، وأمّا تبدُّل العضو فلسلطنة الحرارة عليه .

---

(١) = السهروردى المقتول .

(٢) فى ظ : صورها .

والنبات دائم التحلل أيضا لاشتماله على رطوبة وحرارة من شأنها تحليل الرطوبة . وتبدُّل المحل يوجب تبدُّل الحالّ . وإذا تبدّل بتبدّله لم يكن حافظًا له . إذ لو كان حافظا له فإما أن يكون حافظه المتصرِّمُ منه (١)، أو يكون حافظه المتجدِّدُ منه (٢) . ولا سبيل إلى شيء منهما : أما إلى الأوّل فلاستحالة كون المعدوم مؤثرا فى الموجود فى زمان العدم ،وأما إلى الثانى ،فلأنّ المتجدّد إنما يوجد بسبب انحفاظ المحل ،فيمتنع أن يكون فاعلا (٣) لوجود ذلك الانحفاظ ، ولأن كل واحد من التغذية والتنمية والتوليد مؤلَّف ، وكل واحدة من القوى الثلاث بسيطة ، ولأن الأبدان النباتية والحيوانية مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقَن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة ، يمتنع صدورها عن قوة عديمة الشعور فى النبات والحيوان ؛ فيكون صدورها عن قوّة مجردة . وتلك القوّة المجردة إنما تكون عقلا . أما استحالة كونها نفسا فى النبات فلِعَدَمِـه النفسَ المجردة . وما ظُنَّ من أن النبات ذو نفس مجردة فبيِّنُ الاستحالة لاستلزامه دوام تعطلها عن الوصول إلى الكمال ؛ وأما فى الإنسان فلغفلة نفسه المجردة عن الأفعال النباتية ، ولا لها جزء حتى تكون كل تلك القوّة المجردة ذلك الجزء . وكل سليم الذوق يحكم حَدسا بعدم صدورها فى الحيوان عن نفسه المدركة المحركة . وبالجملة ، تلك القوّة ليست صورة النوع النوعية لامتناع استبقاء الحالّ المحلّ ، ولا نفساً مجردة للنوع متعلقة به تعلُّقَ نفوسنا بأبداننا ، وإلا لدام تضرره بتضرر أشخاص النوع لعموم عنايته بجميعها على السوية . وههنا أنظار :

(١) مشكولتان فى الأصلية . (٢) مشكولتان فى الأصلية .

(٣) عاقلا : ع .

النظر الأول — صرح الشيخ فى كتاب « المباحثات » والإمام فى «المباحث المشرقية» بأن القوة الوهمية جوهر . وذكر الشيخ فى «عيون الحكمة » أن جميع القوى المدركة والمحركة الحيوانية كمالاتُ أجسامٍ على سبيل تصور تلك الأجسام بها[1] . وفسر الإمامُ تصورَ الأجسام بالقوى بحلول القوى فى الأجسام؛ ومن الظاهر أنه تفسير الخاص[2] بالعام . فإن لفظه يشعر بأنها صورُها النوعية . وهو حق؛ لأن تلك الأجسام، لاختلافها بالخواص، تكون مختلفة بالصور النوعية . وهذه القوى هى تلك الصور النوعية ، وهى باعتبار كونها مبادىء التغيرات تكون قوى ، وباعتبار تقويمها الهيولى واختلاف الجسم بها أنواعا تكون صورا نوعية . والدليل المذكور على أن القوى عَرَضٌ يستلزم كون النفس الأرضية والصور النوعية للمتزجات عَرَضا ، وهما جوهر عندهم .

والجواب عن هذا النظر أن صاحب الإشراق لا يلتزم صحة أصول المشائين ، فلا تضره مخالفتُها .

النظر الثانى — صرح الشيخ فى صدر المقالة العاشرة [٥٤] من إلهيات « الشفاء »[3] بأن مبدأ الإفعال الطبيعية هو المبادئ العالية بترتيبها ، فإنها تعلم وجوب إيجادها لخيريتها، فتوجدها . وفاعلها ليس بطبيعةٍ أصلا ، بل المبدأ الأول بتوسط العقول والنفوس الفلكية على سبيل العناية ، وهى

(١) « المدركة ... تصور تلك » : ناقصة فى ت ١ . (٢) الخاص : ت .

(٣) راجع « الشفا » ، جـ٢ ص ٦٢٥ : « والأمور الحادثة فى هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية ، والمنفعلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية » (طبع حجر ، سنة ١٣٠٣ هـ = سنة ١٨٨٥ م) .

علم البارى تعالى بجميع الممكنات على ما هى عليه مع إيجاده إياها كذلك ، وهو الوجه الذى لا يمكن وجودها على أحسن منه ، فإنه تعالى عَلِمَ أن الأحسن بكل نوع أى شىء هو ، فأوجده . أو علمه تعالى بجميعها الذى هو علمه تعالى بها على ما هى عليه لوجودها كذلك[1] . و إذا كان كذلك ، بَطَل الاستدلال بوجود الأفعال النباتية على وجود أصحاب الأنواع .

والجواب عن هذا النظر أن الواجب والعقول الطولية ، لغاية شرفها ، غير موكَّلةٍ بتدبيرات الأنواع ، بل العقول العَرْضية موكلة بذلك لقلة شرفها كما جاء فى لسان الشارع : روحانية الماء، والمَلَك الموكل بالماء ، إلى غير ذلك من الكلمات الدالة على أن لكل نوع من الجسم مَلَكا موكَّلا بتدبيره .

النظر الثالث — النفس إنما تفعل ماتفعله بتوسط الأعضاء والأرواح والقوى ، مع أنها قد لا تَشْعُر بها . وكما[2] لا يجب فى الفعل الشعورُ بالآلة ، فقد لا يجب فيه الشعورُ به نفسه .

النظر الرابع — لِمَ لا يجوز أن يكون لها شعور بتلك الأفعال ، لكن لا يكون لها شعور بذلك الشعور ؟ ويدل على أن مبدأ جميع الأفعال النباتية والحيوانية والنفسانية هو النفس، أن اشتداد الأفعال النباتية يُضعِف الأفعالَ الحيوانية والنفسانية كما فى ليلة البُحْران[3] . ولولا اتحاد الأفعال الثلاثة فى المبدأ الذى هو النفس لم يمنع اشتغالها ببعض تلك الأفعال من تمام اشتغالها بباقيها وكمال الباقى . و إذا كانت صورة كل جسم النوعيةُ أو نفسُه المجردةُ مدبرةً له ،

(١) لذلك : ت .   (٢) فكما : ت، ت ١ .

(٣) فى هامش ت شرح هو : « يعنى : فى ليلة البحران قوة الإدراك تكون ضعيفة » .

فلو دبر ذلك العقلُ أحدَ الأجسام اجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد بالعدد فى تدبير كل شخص من كل نوع من الجسم ؛ وهو باطل .

والجواب عن هذين النظرين أن النفس قوة إدراكية ، فهى إنما تفعل فعلا بعد شعورها بذلك الفعل ، فيمتنع أن تفعل ما لا شعور لها به . فدوام الفعل يوجب دوام الشعور ، حتى لا يقال : لعل دوام الفعل يوجب عدم الشعور به ، كالألم واللذة : فإن دوامهما يوجب عدم الإحساس بهما . وفيه نظر ؛ لأن الشيخ ذكر فى طبيعيات « الشفاء » أن النفس عند إرادتها تحريكَ عضو ظاهر كاليد مثلا تحرك أولا العضلة حتى تتبع حركتَها حركةُ العضو . والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع أن ذلك الفعل اختيارى وأول . لكن قوله غيرُ حُجّة . والحق أن لها شعورا به شبيها بإدراكها ذاتها ، وهو نوع خامس من الإدراك مباين للتعقل والتوهم والتخيل والإحساس ، كان الأستاذ[1] رحمه الله[2] يسميه الوجدان ، وهو فى كلام صاحب الإشراق . والمُدرَك بنوع من الإدراك دون نوع آخر يكون مشعورا به من وجه ، وغير مشعور به من وجه آخر . وكل شيء يكون مدركا بأنواع أكثر ، يكون أظهر.[3] وكل شيء يكون مدركا بأنواع أقل ، يكون أخفى . والنفس إنما تدرك ذاتها والأرواحَ والقوى وأكثرَ البدن والأعضاء هذا النوعَ من الإدراك . فلذلك كأنها لا تدركها . ومنه الإدراك فى اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد إلى حك العضو المستحِك ، إذ لا تخيل فيهما لما يُفعَل ، بل ولا تَعَقُّلَ ؛

---

(١) فى هامش ت : « (الأستاذ) أراد به شمس مغفر » .

(٢) رحمه الله : ناقصة فى ت .

(٣) وكل شيء يكون مدركا بأنواع أكثر ، يكون أظهر : ناقصة فى ت .

ولو كان، لم يَكْفِ فيهما . ويشبه أن تكون النفس كالآلة للعقل العَرْضى فى الأفعال ، ويكون هو مدبِّرَ ارتباطها بالقوى بقــدر الإمكان ، فلا يلزم اجتماع عِلّتين مستقلتين على [٥٥] معلول واحد بالعدد .

النظر الخامس — ما ذكر من الدليل على امتناع حفظ الحالّ المحلّ لا يحتاج فيه إلى كون الحالّ عَرَضا . بل عَرَضيته لو صحت تكفى فى ذلك لأن الموضوع من علل العرض ، لا بالعكس .

والجواب عن هذا النظر أنه ذكر عرضية القوى للاستظهار فى البيان، أو لأنه هو الحق عنده .

النظر السادس — قد يكون تركُّب التغذية لتركُّب محل القوّة الغاذية، لأن أجزاء المحل كالآلات للقوّة . وقد يختلف الفعل لاختلاف الآلة .

والجواب عن هــذا النظر أن ما يشتمل عليه تحصيلُ الغذاء وإلصاقُه بالعضو وتشبيهه به من التحريكات المختلفة فى التغذية يبعد جدا أن يستبدّ به عديم الشعور به من النفس وقواها،فمبدؤه ما يبن بنية البدن . وأنزل[1] النفس فى تلك البنية وهيأها لتتصرف النفس فيهــا وتصلحها وتستكمل بهــا بقدر الإمكان ، وهو العقل الذى هو صاحب النوع .

النظر السابع — فاعل الأفعال النباتيــة ليس تلك القوى ، بل هو المبدأ الأوّل بوسائط من جملتها تلك القوى عند الشيخ كما حكيناه عنــه . فلا حاجة بالأفعال الطبيعية إلى العقول العَرْضية[2] .

والجواب عن هذا النظر ما مر فى الجواب عن الثانى من أن البــارى تعــالى والعقول الطولية أعظم قــدرا وأعلى منزلة من أن تباشر تدبير الأبدان

---

(١) وأنزال : ت . (٢) مشكولة فى الأصل .

بذواتها، بل الواجب تفويض تدبيرها إلى من يليق بذلك العمل من العقول العَرْضية ، ولئن قال : لو كانت العقول العرضية موكلة بتدبير الأنواع الجسمانية لكان وجودها لأجلها ، وهو محال لاستحالة كون الأخس علةً غائية للأشرف . فنقول : لا نسلم الملازمة المذكورة؛ وسند المنع ظاهر .

النظر الثامن — إما أن يكون تعلق تلك القوّة المجردة بذلك الجسم تعلُّق العليّة[1] ، أو يكون تعلقها به تعلق التدبير والتصرف . فإن كان الأوّل لم يكن متصرفا فيه[2] ؛ وإن كان الثانى كان نفسا له ، فلم يكن عقلا ألبتة .

والجواب عن هذا النظر أن فاعل وجود الروح والقلب قبل سائر الأعضاء هو العقل ، لا النفس، لتأخر حدوثها عن حدوث الروح ؛ بل النفس إنما يفيض منها وجودُ القوى و بقية الأعضاء عند الشيخ . وكما أنها فاعلة ومتصرفة معا عنده ، فقد يكون العقل فاعلا ومتصرفًا معًا أيضًا .

النظر التاسع — لِمَ لا يجوز أن تكون تلك[3] القوّة المجردة عقولا كثيرة مساوية فى العدد لأشخاص النوع بأن يكون لكل شخص عقلَ على حِدَه يستبقيه ويحامى عنه ؟

والجواب عن هذا النظر أنه من المحال أن يُفَوَّض إلى العقل شغلٌ يسيرٌ فى زمان يسيرٍ مع قدرته على أضعافه فى زمانٍ غير متناهٍ .

النظر العاشر — لو كان ذلك العقل معتنيا بجميعِ أشخاص النوع لتألَّمَ بتألُّمها على سبيل التعاقب ولحصل منه ومن البدن نوعٌ واحد كما حصل

(١) العلية : ص .　　(٢) فيه : زيادة مأخوذة عن ع .

(٣) تلك : ناقصة فى ت .

من النفس والبدن ، ولاستكمَل بالبدن كما تستكمل النفس به ، ولكان فعله بتوسط الجسم كما تفعل النفسُ بتوسطه .

والجواب عن هذا النظر أن العقل إنما لم يتألم بتألم أشخاص النوع لأنه ليس <مبدأ الأفعال النفسانية من الإدراك والحركة الإرادية ، بل مبدأ[1]> الأفعال النباتية والحيوانيــة فقط . فإن تعلق العقــل بأشخاص النــوع ليس لاستكماله بها ، ولا غرض له فى الفعل[2] ألبتة ،بل هو كالبارى تعالى والعقول الطولية فى نفى الغرض عن الفعل[2] .

النظر الحادى عشر — انخلاق الروح من المَنِيّ قبل انخلاق الأعضاء منــه ، إلا القلب : فإن الروح عند ما يَنخلق من المَنِي لا بد < له[3] > من غلاف يحويه و يحفظه من التفرق [٥٦] و يربيه[4]، وهو القلب . والنفس تحدث بحدوثه فتفيض عليه جميع القوى الطبيعية والحيوانية والنفسانية دفعة واحدة، وتزيد الروحُ وتسرى من القلب وتَنخلق له متى[5] ما يسرى منه شيء كالغِشاء يحفظه عن التشتت[6] وهو العروق والأعصاب . وأوّل ما يسرى إلى جهــة الكبد و يأخذ بالقوّة المصوّرة فى تكوينها ، لأن الحاجة إليها حينئذ أَمَسّ من الحاجة إلى الدماغ . ولذلك يكون الكبد فى أوّل الكون أكبر[7] من الدماغ ، ثم ينعكسُ الأمر . فالنفس صانعةٌ للبدن ومتصرفةٌ فيه . فالمدبرٌ للبدن لا بُدّ

(١) الزيادة وردت بالهامش فى الأصلية ، وفى ع .

(٢) يصح أن تقرأ : العقل فى ت .   (٣) الزيادة عن : ع .

(٤) يمكن أن تقرأ : و يرتبه ، فى ع .

(٥) حين : ت ، ع ؛ ت ١ : حق .   (٦) التشبث : ت ١ .

(٧) أكثر : ت ١ .

من كونه فاعلَه، وفاعلُه لا بد من كونه متصرفا فيـه ، وهو النفس من غير الحاجة إلى عقل يوجده ويتصرف فيه بعض التصرف وهو الأفعال النباتيـة والحيوانيـة ، ويفوّض بقية التصرف إلى النفس وهو الأفعال النفسانية : من[1] الإدراك والحركة الاختيارية .

والجواب عن هذا النظر أن تصرف القوّة فى الجسم لا يستلزم إيجادها إياه، ولا بالعكس : فإن فاعل الروح والقلب ليس بالنفس مع تصرفهافيهما . ولئن قال : يمتنع أن يُوجِد العقلُ الروحَ قبل النفس ثم تفيض القوى منهـا عليـه ، فإن القوّة صورة الروح ؛ ويمتنع وجودُ الكل دون وجود الجزء . فنقول : المزاج الذى تستعد الروحُ به لتعلق النفس به غيرُ المزاج الذى يحدث فى الروح بعد تعلق النفس به؛ وكذلك الصورة .

النظر الثانى عشر — ذكر صاحب الإشراق أن الحدس يحكم — من الاستدلال بالأفعال النباتيـة والحيوانية على وجود عقل عَرَضِىّ[2] مُعتَنٍ بجميع أشخاص النوع بالسوية — بأن لكل نوع من الجسم ذاتا روحانية فيها هيئآت روحانيـة ، تكون النسبُ الجسمانية التى فى ذلك النوع كرسم لهـا . وفيه نظر، لاقتضائه أن يكون لكل شخص من النوع ذاتان : إحداهما خاصة به، والأخرى عامة له ولغيره؛ وهو مُحالٌ .

النظر الثالث عشر — لوكان العقل ذات النوع، لكان ماهيةُ النوع مفارقةً فى الخارج كما هو الرأى المشهور من القول بوجود المثل .

---

(١) والإدراك : ث . (٢) مشكول فى الأصلية .

والجواب عن هذين النظرين أن مراده بالذات ما هو كالذات ، ولهذا نكّرها ؛ فلا يلزم أحدُ المُحالين المذكورين .

النظر الرابع عشر — مراده بكون النوع ذاتَ العقل إما كونه ماهيتَه ، أو كونه متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كتعلق نفوسنا بأبداننا . فإن كان الأول ، كان القولُ بوجود المُثل كما حكى الشيخ حقًّا . وهو لا يقول به . وإن كان الثانى ، فالذات (١) بالمعنى المذكور إنما تكون للاشخاص ، لا للنوع . فيلزم أن يكون لكل بدن جزئِي نفسانِ ، وأن يكون العقل نفسا ، وهما محالان .

والجواب عن هذا النظر أنه يجوز أن يكون للشخص الواحد نفسان إحداهما كالآلة للأخرى .

النظر الخامس عشر — العقل ناقصُ التعلقِ بالنوع بالنسبة إلى تعلُّق النفس بالبدن . فنقصان التعلق إما أن يمنع سِراية الهيئة من أحد المتعلقين إلى الآخر ، أوْ لا . فإن منَعَ ، لم تهبط من الهيئة الروحانية نسبةٌ جسمانية . وإن لم يمنع ، وجب أن يتألم العقل بتألم الأبدان لصعود الهيئة منها إليه حينئذ دائما .

والجواب عن هذا النظر أنَّا نختار أن نقصان التعلق لا يمنع سِرايةَ الهيئة من أحد المتعلقين إلى الآخر . وإنما أحدثت الهيئة الروحانية النسبةَ الجسمانية من غير انعكاس لاستكمال أشخاص النوع بالعقل دون العكس .

النظر السادس عشر — لِمَ لايجوز أن يكون لكل الأنواع عقلٌ واحدٌ عامُّ الفيض كالعقل الفعال عند المشائين من غير أن يكون لكل نوع عقلٌ [٥٧] على حدَة ؟

---

(١) ص : بالذات ، والتصحيح عن ط وبقية النسخ .

والجواب عن هـذا النظر أن العقل ذات النـوع ؛ و يمتنع أن تكون لنـوعين ذاتٌ واحدة . وفيـه نظر ، لأنه كما أمكن كونُه ذاتاً للأشخـاص الكثيرة ، فيمكن كونُه ذاتا للأنواع الكثيرة . فالتخصيص إنمـا يمكن على القول بوجود المثل كما حكى الشيخ .

النظر السابع عشر — الدليل بعـد تسليم جميع المقدّمات إنمـا يدل على وجود هـذه العقول لأنواع النبـات والحيوان دون بقيـة الأجسام ؛ والمطلوب وجودها لجميعها[1] .

والجواب عن هـذا النظر أنّا[2] فى الدليـل المذكو ر لم نسـتدلّ بالأفعال النباتية والحيوانية وحدها ، بل و بأن الحالّ والنفس لا يمكن استبقاؤها المحلّ والبدنَ ، وهو يعم جميع أنواع الجسم . وصاحب هذا الرأى إنمـا بعثه إليه اعتقادُه فى المثبتين للمثل وعجزُه عن حلّ شُـبَه نفاتها ، بجمع بين رأييهما ولم يجعل ماهيـة الأشخاص مفارقة ، وجعل المفارق كالجزء من ذواتها . ورأيه إنما يزيد على رأى المشائين بهذا القدر . وذكر بين العقل العَرْضى والنفس — بعد اشتراكهما فى الاهتمام بالبدن وتدبيره والمحاماة عنه واستبقائه — فروقا : (الأوّل) أن تعلق النفس بالجسم بحيث تحصـل منهما حقيقـة واحدة ، وليس تعلقُ العقل به كذلك . (الثـانى) أن تعلقها به لتستكمل < به >[3] ، وليس تعلقه به كذلك . (الثالث) أنها إنمـا تفعل بتوسطه ، وهو قـد يفعل بلا توسُّطه . (الرابع) أنهـا تتأذى بتأذِّيه وهـو ليس كذلك . (الخامس) أنها تتعلق ببـدن واحد ، وهو ليس كذلك ؛ فالعقول العَرْضية

(١) لجميعها : ناقصة فى ت ، وفى ت ١ : بجميعها . (٢) إما : ت ١ .
(٣) الزيادة عن ع .

تشبه الطولية فى أنها قد تفعل لا بتوسط الجسم، و إنمـا تستغنى عنه فى التأثير من حيث هى عقول. و إنما تدبر الأبدان وتفعل الحركات النباتية والحيوانية بتوسط الآلات من حيث هى كالنفوس .

الوجه الثـانى

كل نوع من الجسم مطلقا، أو من الجسم المركب، ليس بواقع بالاتفاق لدوام وجـوده على نهج واحد . إنمـا يبرز الإنسان إنسانا والفـرس فرسا والنخل نخـلا والبرّ برًّا، واختـلاف كل ريشـة من ريش الطاووس ليس لاختلاف تلك الريشة فى ذاتها ، فإن اختلافها فى نفسها لا يبلغ هـذا الحدّ من الكثرة ، فيجب أن يكون لكل نوع عقـلٌ على حِدَة يدبره و يستبقيه وتصدر عنه فيه هذه الآثارُ العجيبة وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : إنه اسـتعمل الاتفاق فى كون وجود الشيء مطلقا أقل من عدمه ، أو كونه متساوى الوجود والعدم مطلقا ؛ وهـو خطأ ، لأن الاتفاق ليس قِلةَ وجوده مطلقا أو تساوى وجودِه وعدمِه مطلقا ، بل هو قـلةَ وجوده عن فاعله ، أو تساوى وجوده ، لا وجوده عنه . وأيضا دوامُ وجود النوع عن الفاعل أو كثرة وجوده عنه[1] — و إن اقتضى كون النوع مقصودا قصدا طبيعيا أو إراديا — وعدم كونه من الغايات العَرَضـية التى تتبع الفعـل بطريق الضرورة أو العروض من غير أن يكون مقصود[2] الفاعل أحدَ القصدين ، لكون مقصود الفاعل أحد القصدين هـو الغاية الذاتيـة[3] لذلك الفعل الطبيعية أو الإرادية ، لكنه لا يقتضى كون الفاعل عقـلا هو

(١) عن الفاعل ... كون النوع : ناقصة فى ت ١ . (٢) فى ع، ص، ت ١ : مقصودة، والتصحيح عن ظ . (٣) مهملة النقط فى الأصلية .

ذاتٌ للنوع بالمعنى المذكور . وأيضا اختلاف ألوان الريشة لابد فيه من اختلاف أمزجة أجزائها بعدد اختلاف ألوانها . وكما اختلفت أمزجتها كل هذا الاختلاف، فلِمَ لا يجوز أن تختلف صورُها النوعية مثله ؟ وأيضا القول بوجود عقول كالأمثلة للأنواع يستدعى كون وجودها لتكون كالقوالب لها ودستورا للفاعل الأوّل فى إيجاده الأنواع ؛ وهو باطل ، [٥٨] لأن مُوجِدَ الأشياء لا يفتقر فى إيجاده إياها إلى ما يكون كالأنموذج له يراجعه فى الإيجاد، و إلا احتاج[1] المثال فى وجوده عنه إلى مثالٍ آخر وتسلسلَ الاحتياج إلى غير النهاية ؛ ولأنه لو كان إيجاده القالب ليكون وسيلة إلى إيجاده النوع لكان الجسمُ أشرفَ من العقل بكونه علة غائية له حينئذ، وهو محال فى بدائه[2] العقول السليمة عن التدنس بالعقائد الفاسدة . وأيضا : لِمَ لا يجوز أن يكون العقل المعتنى بالنوع أخسَّ من نفوسنا أو من النفوس الفلكية ؟

ويمكن الجواب عن الأوّل بأن المراد بوقوع الأنواع وقوعُها عن فاعلها ، لا[3] وقوعها فى أنفسها .

والجواب عن الثانى والثالث إنما يمكن البناء على القول بالمثل كما هو المشهور .

وعن الرابع أنه لا يلزم من كون العقل كالقالب للجسم أن يكون الفاعل قد اتخذه ليصنع الجسم كصُنْعه العقلَ . و إنما يلزم ذلك لو افتقر الفاعل فى إيجاده المفعول إلى أن يراجع مفعولا آخر قبله ، ويجعل الآخر كالأوّل ؛ وهو باطل لإفضائه[4] إلى التسلسل ، ولأن وجود المناسبة بين المفعولين لا يقتضى كون وجود المفعول المتقدم لأجل وجود المتأخر، و إلا كان المعلولُ

---

(١) فى الأصلية : احتياج . (٢) بداية : ع، ت ١ .

(٣) ولا : ت ١ . (٤) فى الأصلية، ت ١ : لانقضائه .

المتأخر أشرفَ من المتقدّم لكونه علة غائية له حينئذ، وذلك محال لاستحالة كون المفعول أشرفَ من الفاعل .

وعن الخامس أن العقــل العَرْضى يكون علة فاعليــة لوجود الأجسام ونفوسها وكمالاتها العملية والعلمية[1] . والنفس تعجز عن إيجــاد الجسم فضلا عن إيجاد ما هو أشرف من الجسم .

الوجه الثــالث

وهو كالأوّل : كثير من قوى النفس، وهو القوى الثلاث النباتية، أضيف إليها أفعالٌ ، إنما يمكن من فاعل مدرك وهى الأفعال النباتية من التصوير والإنماء والتغذية . ويمتنع أن يصدُر التركيب العجيب الذى فى أبدان الحيوانات وخصوصا الذى فى بدن الإنسان من قوة لاشعور لها ألبتة قائمة بالمنىّ، وهى القوّة المصوّرة الفائضة على مادّته من نفس الأب، لأن النطفة إما أن تكون متشابهة الأجزاء فى نفسها كما هى متشابهة الأجزاء عند الحس أو لا تكون . فإن كانت ، كان الشكل الفائض من القوّة المصوِّرة على تلك المــادة كُرَةً لأن الفاعل الواحد البسيــط إذا كان عديم الشعور فإنمــا يفعل فى القابــل الواحد البسيط أثرا واحدا متشابها ؛ فكان الحيوان كرة ؛ وهو محال . وإن لم يكن، لم يحفظ فيــه ترتيب الأجزاء ولا نسبة بعضها إلى بعض لسيــلان النطفة ورطوبتهــا ورقتها . فلم يبق وصف الأعضاء على نسبة واحدة فيها بحسب أكثر الأمر . والواقع بخلافه ، فعدم التشابه أيضا محــال . فيستحيل استناد التركيب إلى القوّة المذكورة لعدمها الشعورَ . ويمتنع أن يصدر النمو من قوة عديمة الشعور،

---

(١) العلمية والعملية : ت ، ع .

وهى القوّة النامية ، لأن النمو لابدّ فيه من ورود مادّة على الجسم النامى وحدوث خَلَلٍ فيه يسع تلك المادة ومن حركات تلك المادة الواردة إلى جهات مختلفة بحسب اختلاف جهات الأعضاء و بحسب اختلاف أحوال[1] كل عضو فى الطول والعرض والعمق . ومن المحال صدورُ هذه الحركات المختلفة من قوّة واحدة بسيطة عديمة الشعور وهى القوّة النامية ، لأن المحرّك الواحد البسيط إذا كان عديم الشعور وجب أن تكون الحركة الصادرة عنه فى الجسم المتحرّك حركةً واحدة بسيطة متشابهة بالضرورة. ويمتنع أن تصدر التغذية من قوّة عديمة الشعور وهى القوّة[2] [٥٩] الغاذية ، لأن التغذية لابدّ فيها من تحصيل الغذاء وسدّ الخَلَل الحادث لتحلل بعض الأجزاء بذلك الغذاء ومن إلصاقه بالأجزاء المختلفة فى الجهات المختلفة ومن تشبيهه بها فى اللون والقوام وغيرهما و إلصاقه بها فى الجهات المختلفة بحركات[3] مختلفة . وفاعلها لابدّ من كونه مدركا ، فإذن لابدّ من كون مصدر التصوير والنمو والتغذية مدركا . وهذا المدرك ليس هو النفس الإنسانية لدوام الثلاثة فى البدن مع غفلتنا عنها ، ويحدس من غفلتنا عنها فى أبداننا حدسا موجبا لليقين : أن الحيوانات العجم لا تدركها فى أبدانها ألبتة . فهذا المدرك موجود آخرُ غيرُ النفس ، معتن بأنواع الحيوان والنبات ، وهو المطلوب. والدليل بعد تسليم كل المقدّمات لا يلزم منه أن يكون لكل نوع عقل يخصه لإمكان كون الموجود المذكور عامَّ الفيض وهو العقل الفعال ، وهو أيضا لا يعمّ المعادن والعناصر والأفلاك وأيضا مصوِّر بعض المنى . قلنا : يمكن كونه

(١) فى ص ، ت ، ع ، ت ١ : أصوات والتصحيح عن ظ . (٢) هنا ورد فى ص تكرار مشطوب عليه للفقرة السابقة ابتداء من « وهى القوّة النامية ، لأن النمو ... » . وكذلك فى ت ١ . (٣) فى ص ، ت ، ع : تحريكات ، والتصحيح عن ظ .

فائضا عليه من نفس الوالد، عند الشيخ . وأما مصوّره بصور باقى الأعضاء ففائض عليه من نفس الولد عنده . وكما أن مكوّن الروح من المنى ليس بقوّة مصوّرة فمكوِّن القلب منه يمكن أن لا يكون إياها أيضا. فليس مصوّر جميع الأعضاء الأصلية من المنى قوّة مصوّرة حادثة فى المَنِىّ من نفس الوالد عند المشائين كما توهم المستدلّ ، بل ذاك ظاهر عبارة الأطباء . والواقف على ما فى الوجه الأوّل من السؤال والجواب لا يخفى عليه ما فى هذا الوجه منهما؛ فلا فائدة فى الإطناب .

الوجه الرابـــع

العقول[1] العَرْضية ممكنة الوجود، وهى أشرف من أنواع الجسم؛ ووجود الأخس مسبوق بوجود الأشرف. فالعقول العَرْضية موجودة. وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول : إن هذه العقول إنما تكون ممكنة الوجود لو كانت ماهيات الأجسام مفارقة، كما حكى الشيخ عن القائلين بوجود المثل. فالقول بوجود المثل[2]، على ما ذهب إليـه صاحبُ الإشراق (رحمه الله) ، فى غايةَ الضعف؛ وعلى ما نقل الشيخ عن القائلين بوجودها، فى غايةَ القوّة . وأوّلَ الشيخ أبو نصر الفارابى (رحمه الله)[3] المثل بالصور العلمية التى للبارى تعالى . وأرسطو يقول بها . فيرتفع النزاع بينه و بين أفلاطن. واستحسنه المتأخرون. وفيـه نظر؛ لأنه يُشْعِر بأن علم البارى تعـالى بالصور[4] ، وهو محال . وأيضا أفلاطون[5] يقـول بوجود المثل فى خارج جميـع القوى المُدْرِكة ، لا فى خارج عقولنا فقط . فالتأويل المذكور صَلَح من غير تراضى الخصمين .

(١) فى ص : العقل ، والتصحيح عن غ ، ت ، ع .

(٢) فالقول بوجود المثل : ناقصة فى ت ١ . (٣) رحمه الله : ناقصة فى ت .

(٤) بالصورة : ص . (٥) أفلاطن : ت ، ع .

البحث السابع
فى أن المثال يعمّ كلَّ كُلّىٍّ

وهو نحوى[1] الرأى الأول . ولهذا لم يُفرده الشيخ عنه مع تصريحه به مرات . وأدلته نفس أدلة الرأى الأول . وحاصلها أن كل طبيعةٍ طبيعةٍ واحدة فى الخارج [٦٠] . وكل ما هو كذلك مشترك فى الخارج . وكل ما هو كذلك مجرّد فيه ؛ وهو ينتج المطلوب . وحاصل معارضتها أن الطبيعة لا تكون مشتركة فى الخارج ، وإلا اتصف الشيء الواحد بالمتقابلات معا ؛ وهو محال . ولزم من اتصافها بالمشخصات الجسمانية كونُها مقارنة مفارقة معا ؛ وهو باطل .

وحاصل جوابهما أن الواحد بالوحدة العقلية يجوز اتصافه بها معا ، أو أنه إنما يوصف بها باعتبار أفراده دون نفسه ، أو أن الاشتراك فى الخارج لا يستلزم اتصاف المشترك بالخصوصيات فيه كما لا يستلزم الاشتراكُ فى العقل اتصافَ المشترك بها معا فيه ، أو أنه إنما يستلزم اتصافه بها معا فى الخارج على وجه كلى ، والمحال اتصافه بها معا فى الخارج على وجه جزئى لا على وجه كلى ، أو أنه يستلزم اتصافه بها ، لكن اتصافه بها لا يستلزم كونه[2] ماديا لإمكان كون مقارنة الذاتِ الصفةَ مباينةً للاختصاص الناعت .

---

(١) ص : محوى . (٢) كونها : ت ١ .

البحث الأوّل

فى شـرح حقيقته وكيفيته

المثال المُعَلّق صورة شخص ، هو جسم أو جسمانى ، موجودة خارج جميع القوى الإدراكية ، مجرّدة عن مادّته تجريدا ناقصا كتجريد صورته الخيالية عنها. فمثال الجسم يكون قائما بذاته لجوهريته. ومثال الجسمانى يكون قائما بمثال الجسم لعَرَضيته. والمثال الأوّل جوهر، وهو السابق من لفظ المثال إلى الفهم . والمثال الثانى عَرَضٌ . فمثال الجوهر جوهر[1] ، ومثال العرض عرض . ويحتمل أن يكون مثال العرض المعلق جوهرا ، دون العكس . والمثال المعلق — باعتبار سعة عرضه[2] المتوهم فى الشرف[3]، بين أدنى طبقات النفوس فيه وأعلى طبقات الأجسام — يسمى عالم المثال المعلق وعالم الخيال وعالم الأشـباح المجرّدة ، ويسمى فى لسان أهـل الشرع بالبرزخ . ومبتدع القول بوجوده صريحا من الحكماء هـو صاحبُ الإشراق وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به كما قال فى « حكمة الإشراق » . وهو الذى أشار إليه الأقدمون : أن فى الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسى فى الأفلاك والعناصر بجميع ما فيهما من الكواكب والمركبات والمعادن والنبات والحيوان والإنسان وفى دوام حركة أفلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثارَ حركات أفلاكه وإشراقات العوالم العقلية . وتحصل فيـه أنواعُ الصور المعلقة المختلفة إلى

---

(١) ناقص فى النص ، وموجود بالهامش فى الأصلية . (٢) فى ظ : عرصته .
(٣) هى : ت ١ .

غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة ؛ كلُّ طبقة لا تتناهى أشخاصها وإن تناهت الطبقات . وذلك لأن العالم المثالى ، وإن تناهى من جهة الفيض الأول الإبداعى من الأفلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الأصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها إلى علل وجهات عقلية ولتناهى تلك الجهات للبرهان القائم على نهاية المرتبات[1] العقلية بتناهى معلولات المثالية — إلا أن الحاصل من الأشباح المجردة بالفيض الثانى على حسب الاستعدادات الحاصلة فى الأدوار الغير متناهية[2] لا يتناهى ؛ لكن لعدم ترتب تلك الأشباح وعدم تركب بعضٍ[3] غير متناه منها ، جاز كونُها غيرَ متناهية .

وهذا العالم على طبقات ، كل طبقة فيها أنواعٌ مما فى عالمنا هذا ؛ لكنها لا تتناهى . وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والأخيار من الإنس ، وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين . ولا يُحصى[3] عددَ الطبقات ولا ما فيها إلا البارى تعالى . [٦١] وكل من وصل إلى طبقة أعلى وجدها ألطف مرأىً وأحسن منظرا وأشدّ روحانية وأعظم لذة مما قبلها . وآخر الطبقات ، وهو أعلاها ، يتاخم الأنوار العقلية ، وهى قريبة الشبه بها . وعجائب هذا العالم لا يعلمها إلا الله تعالى . وللسالكين فيها مآربُ وأغراض من إظهار العجائب وخوارق العادات كإظهار أبدانهم المثالية فى مواضع مختلفة فى وقت واحد أو فى أوقات ، وإحضار ما يريدون من المطاعم والمشارب والملابس ، إلى غير ذلك . وكذا المُبَرِّزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويُظهرون

---

(١) مهملة النقط فى الأصلية ؛ وفى ع ، ت ١ كما أثبتناها .

(٢) المتناهية : ع ، ت ١ . (٣) مشكولة فى الأصل .

منـه العجائب . وبهـذا العالم يتحقق بعث الأجساد على ما ورد فى الشرائع الإلٰهيـة ، وكذا الأشباح الربانية ، أعنى الأشباح المليحة الفاضلة والعظيمة الهائلة التى تظهر فيهـا العلة الأولى والأشباح التى تليق بظهور العقل الأوّل وأشباهه فيها . إذ لكلٍ من العقول أشباحٌ كثيرة على صُوَر مختلفة تليق بظهوره فيها . وقـد يكون للأشباح الربانية إذا ظهرت فيها أمكن إدراكها بالبصر ، كما أدرك موسى بنُ عمران عليـه السلام البارئَ تعـالى لمـا ظهر فى الطُّور وغيره على ما هو مذكور فى «التوراة» . وكما أدرك النبي عليه السلام وأصحابُه — رضوانُ الله عليهم أجمعين[1] — جبرائيلَ عليه السلام لمـا ظهر فى صورة دِحْيـة الكَلْبى رضى الله عنـه . ويجوز أن يكون جميع عالم المثـال مظاهِر لنـور الأنوار ولغيره من الأنوار المجرّدة : يظهر كلٌّ منهـا فى صورة معينـة فى زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل . فنـور الأنوار والعقول والنفوس الفلكية والإنسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين إنمـا ظهروا فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة إلى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل . فإن قلت : مراده بجواز كون جميع عالم المثال مظاهر لله تعالى ولغـيره من الملائكة ليس أنه تعالى والملك يمكن كونهما[2] ما هيتين لجميع الأشخاص المثالية بالتوزيع أو بغيره ، بل يمكن أن يكون لها كالأبدان للأنفس يدركان منها كما يدرك بعضُنا بعضا من بدنه ، والتعلق بالبدن المثالى أخس من تربية النوع ، فكيف نزه العقول الطولية والبارى تعالى عن التربيه ، ولم ينزهْهُما عن التعلق ؟ وموسى ما أبصره <تعالى>[3] فى الطُّور ولا فى غيره ، بل طلب منـه الرؤية فلم يَحْظَ بهـا وقُرِّع على التماسها . نعم ،

(١) رضى الله : ع ، ت ١ ؛ أجمعين : ناقصة فى ع ، ت ١ .

(٢) كونها : ت ١ . (٣) الزيادة من ع .

سمع كلاما عليه[1] منه تعالى <لتصوير المصورة الوحى بصورة كلام مسموع منه تعالى>[2] . والنبي والصحابة إنما رأوا جبرائيل فى صورة دِحْية الكَلْبي لتصوير المصورة إياه بصورة كصورته ، لا لأنه متعلق ببدن مثالى كبدن دحية . قلت : التعلق الذى هو أخص من التربية، وهو تعلق النفس بالبدن المثالى ثم للاستكمال أو تمامه . وأما التعلق <به>[3] لا لذلك ، بل بمعنى أنه تعالى أو الملك يُبصَرُ[4] منه أو يُدْرَكُ[4] منه كما يُبصِر أحدُنا صاحبَه من بدن صاحبه ووقوع الادراك مِنّا عليه — لا يوجب نقصا فى ذاته أو تغيرا عليه فيها أو فى صفة مستقرة فيها، بل فى النِّسب والإضافات التى لا تعلق لها بكماله أصلا .

وبهذا العالم أيضا تحقق جميع مواعيد النبوّة من تنعُّم أهل الجنات وتعذُّب أهل النيران بجميع أنواع اللذات وأصناف الآلام الجسمانية ، إذ البدن المثالى الذى تتصرف النفسُ فيه حكمُه حكم البدن الحِسى فى أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة . فإن المدرك فيهما هو النفس الناطقة ، إلا أنها [٦٢] تدرِك فى هذا العالم بآلات جسمانية، وفى عالم المثال بآلات شَبَحية .

---

(١) مشكولة فى الأصلية . (٢) ناقص فى ص، والزيادة عن ت، ع .

(٣) الزيادة عن ع . (٤) مشكولة فى الأصلية .

البحث الثانى

فى الاستدلال على وجود عالم المثال المعلق

وهو من وجوه :

الوجه الأوّل

إن وجود الصورة الجزئية ، كصورة زيد مثلا ، فى الخيال مجردةً تجريدا ناقصا يستلزم إمكانَ وجودها فى الخارج مجردة تجريدا ناقصا بحسب ماهيتها ، وهو مع خيريته واشتمال العناية عليهما (أى على الإمكان والخيرية[1]) يوجب القطع بوجود الصورة الجزئية فى الخارج ناقصةَ التجريد ؛ فيصح القول بوجود عالم المثال المعلق . وهو المطلوب .

وها هنا أسئلة :

السؤال الأوّل : وجود الصورة الجزئية فى الخيال ناقصةَ التجريد إنما يدل على إمكان وجودها فى الخارج ناقصةَ التجريد بالإمكان العقلى الذى هو عبارة عن الشك ، لا بالإمكان الذاتى الذى هو عبارة عن سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالِف للحكم ؛ والإمكان المقيّد[2] فى الاستدلال هو الذاتى لا العقلى ، لأنه لا يأبى الامتناع الذاتى .

والجواب عن هذا السؤال أن مفهومَ صورةِ زيدٍ مثلا الجزئيةِ الناقصةِ التجريد ، كلى لصدقها على صورته المنطبع بها مادته وعلى صورته الخيالية وعلى

---

(١) ما بين قوسين شرح فى هامش ص . (٢) المفيد : ص ، ت ١ .

مثاله المعلق ، إن كان . واتصاف فرد من النوع بصفة يستلزم جواز اتصاف كل باقى الأفراد بها بحسب الماهية [1] ، فإن ما تتصف به الماهية فى ضمن فرد تكون ممكنة الاتصاف به فى ضمن كل واحد من الأفراد بالضرورة، على معنى أنها لا تأبى لشىء من أفرادها الاتصاف بتلك الصفة، ولا يمتنع شىء من الأفراد عن الاتصاف بالصفة بحسب الماهية أصلا .

السؤال الثانى : الصورة الجزئية الناقصة التجريد التى فى الخيال عَرَضٌ فى موضوع جسمانى ، والصورة الجزئية الناقصة التجريد التى فى الخارج بالفرض ، جوهر [2] . فلا يلزم من ثبوت نقصان تجريد الصورة الأولى فى الخيال إمكانُ ثبوت نقصان تجريد الثانية فى الخارج بحسب ماهيتها لتباين ماهيتهما واحتمال كون الصورة الجزئية الناقصة التجريد ممتنعة الوجود فى الخارج بحسب ماهيتها .

والجواب عن هذا السؤال أن الصورة الجزئية التى فى الخيال من زيد — وإن كانت من حيث هى هيئة فيه عرضاً — لكنها من حيث مطابقتها زيدا جوهرٌ . وهى باعتبار المطابقة مثله ، ومثل مثاله المعلق إن كان ، فيكون مثاله المعلق ممكن الوجود فى الخارج بحسب ماهيته . وهو المطلوب هاهنا .

السؤال الثالث : الصورة الجزئية الناقصة التجريد الخيالية إنما تدرك بها الحلقة التى هى من مقولة الكيف . فالصورة الناقصة التجريد عَرَض ، ويمتنع قيام العَرَض بذاته فى الخارج .

---

(١) ما يتلو هذا إلى ص ٩٣ س ٦ مضطرب الوضع فى ت ١ ، إذ نقل فيها إلى ص ١٠١ م ١ ، بينما وضع ما يرد هنا ص ٩٣ س ٦ وما يتلوه ، فى هذا الموضع . (٢) ص : جوهر هو .

والجواب عن هـذا السؤال أن زيدا متخيل بالعرض أيضا بصـورته الخيالية ، وهى مثله باعتبار المطابقة . فتكون ماهيتهما نفس ماهيـة مثاله المعـلق مع كونها جوهرا ؛ ومثاله المعلق مثـله ؛ فيكون مثاله المعلق ممكن الوجود فى الخارج بحسب ماهيته ، < بمعنى أن ماهيته >(١) لا يقتضى عدم شىء من أفرادها فى الخارج وإلا لم يوجد بعضها فيه ألبتة .

السؤال الرابع : لا نسـلم أن عالم المثال على تقدير وجـوده يكون خيرُه أعظمَ من شره ، لإمكان تفويت خيره خيرا أكبر منـه سلمناه . لكن قـد يكون وجوده موقوفا على وجود شرط دائم العدم ، فلذلك لا يوجد ألبتة .

والجواب عن هـذا السؤال أن عالم الخيال لا بد من كون [٦٣] خيره أعظم من شره ، وإلا لم يكن أشرف من العـالم الحسى . وذلك الشرط لا بد من كونه ممكنا . وخيره أكثر من شره ، فيجب وجـوده ، لاشتمال العناية عليه ؛ ولا يتسلسل ، لامتناع التسلسل .

السؤال الخامس : مفهومُ صورة زيد الجزئيةِ ، كلّى . فلِمَ لا يجوز أن تكون المفارقة من اللوازم الخاصة بذلك المفهوم دون جزئياته ؟

والجواب عن هذا السؤال أن المفارقة التامة من اللوازم الخاصة بالمفهوم الكلى بصورة زيد الجزئية ، والمفارقة الناقصة صفة للجزئى الذهنى وهو صورة زيد الجزئية الخيالية . واتصاف الجزئى الذهنى بالمفارقة الناقصة يسـتلزم إمكان اتصاف سائر الجزئيات بها ، بمعنى أن المـاهية المشتركة بين الجزئيات لا يأبى لها وجودَ تلك الصفة ولا عدمها .

---

(١) ناقصة فى ت ، ص ؛ والزيادة عن ع .

السؤال السادس: اتصاف الشيء بصفة إنما يستلزم إمكان اتصاف مثله بها، لو وجب الاشتراك فى كل لازم للماهية، وهو ممنوع على تقدير القول بوجود المثل .

والجواب عن هذا السؤال أن الماهية، بمعنى أحد الجزئيات[1] لا على التعيين، تكون مستلزمة لإمكان اتصاف كل واحد من الجزئيات بتلك الصفة، بالاتفاق .

السؤال السابع : لِمَ لايجوز أن يكون المثال المعلق ممتنعا بحسب الغير بحيث لا يوجد أصلا ؟

والجواب عن هذا السؤال أن المخصص لوجود الممكن عن العلة الفاعلية أن يصير خيره أزيد من شره بالنسبة إليه أو إلى جملة العالم غير مفوِّت لأعظم منه أو مثله . فإنه متى صار كذلك، وجب وجوده عنه . وعالم المثال المعلقَ كذلك ، وإلا كان العالم الحسى أشرف منه ، وهو محال؛ فيكون عالم المثال المعلق واجب الصدور عن الفاعل . وهو المطلوب .

الوجه الثانى

كثرة مشاهدة الأنبياء والأولياء ومُتَألِّهَةِ الحكماءِ عالمَ المثال المعلق وإخبارهم إيانا بتلك المشاهدات[2] بحيث قطعنا بأن وجوده بالنسبة إليهم من المشاهدات، وبالنسبة إلينا من المتواترات . أما الأنبياء عليهم السلام فكإخبار النبي عليه أفضل الصلاة والتحية[3] مثلا عن البرزخ وتجسُّد الأعمال فيه . فإن قلتَ : تجسُّد الأعمال يوجب أن يكون مثال العرض جوهرا،

---

(١) الجهات : ع . (٢) المشاهدة : ت . (٣) النبي عليه السلام : ت .

وهــو خلاف ما ذكر صاحب الإشراق من أن مثـال العَـرَض عَرَض[1] ، وهو خلاف ما ذكر صاحب « الشجرة[2] » من أن مثال الحـالّ يكون حالًّا في مثال المحلّ تحقيقا أو تخييلا . قلت : القول بالمثـل[3] يجوّز أن يكون مثال العرض جوهرا و يؤيده تجسد الأعمال ، وقول مثبتي المثل في التعليميات بوجود شكل ساذج مع أن الشكل عرض والشكل الساذج يكون جوهرا . وقـول صاحب الإشراق ليس بحجة . ومراد صاحب « الشجرة » بأن قيام مثال الصفة بمثال الذات تخيلي أن مثالها قد يقوم بذاته . لكن قد يُتخيل أنه قائم بمثال الذات ، وقد يُتخيل كما هو في[4] تجسد الأعمال . فلا يَرِدُ عليه ما ذكرتم .

وأما الأولياء فكقول الشيخ المحقق المكاشف الكامل المكمل محيي الدين المغربي[5] رضي الله عنه مثلا ، فإنه ذكر في الباب الثالث والستين من « الفتوحات المكية » في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين[6] الدنيا والبعث حقيقةَ البرزخ ، وقال إنه حاجز معقول بين متجاورين ليس هو عين أحدهما وفيــه قوة كل منهما كالخط الفاصـــل بين الظل والشمس . وليس إلا الخيـال كما يدرك الإنسان صــورته في المرآة ويعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجهٍ لِمَا يراها في غاية الصغر لصغر جِرم المرآة ، أو الكبر لعظمه . ولا يقــدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس في المرآة صورة ولا شيء بينه [٦٤] وبين المرآة ، فليس بصادق ولا كاذب في قوله إنه رأى صورته ، ما رأى صورته . فما تلك الصورة المرئية ؟ وأين محلها ؟ وماشأنها ؟ فهي ثابتة منفية ، موجودة معدومة ،

---

(١) ناقصة في متن ص ومزيدة في الهامش تصحيحا . (٢) صاحب « الشجرة » = عز الدين بن عبد السلام المقدسي . (٣) بالمثل : ناقصة في ت . (٤) كما هو كما : في ص ، ع . (٥) ص : العربي ، وما أثبتناه عن ع ، ت . (٦) عن : ت .

معـلومة مجهولة ؛ أظهر الله سبحانه هـذه الحقيقة لعبـده ضربَ مثالٍ ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار فى درك حقيقة هـذا، وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته ، فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشدّ حيرة . ونبهه بذلك على أن تجليات الحق له[1] أرق وألطف معنى من هذا الذى قد حارت العقول فيه وعجزت عن إدراك حقيقته إلى أن بلغ عجزها أن تقول : هل لهذا ماهية[2] ؟ أو لا ماهية له ؟ فإن العقول لا تلحقه بالعدم المحض وقد أدرك البصر شيئا ما ، ولا بالوجود المحض ، وقد علمت أنه ما ثمّت[3] شيء ، ولا بالإمكان البحت . و إلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان فى نومه و بعد موته ، فيرى الأعراضَ صـورا قائمة بأنفسها تخاطبه و يخاطبها أجسادا حاملة أرواحا لا شك فيها . والمكاشَـف يرى فى يقظته ما يراه النـائم فى حال نومه والميت بعد موته ، كما يرى فى الآخرة صـور الأعمال توزن مع كونها أعراضا ، و يرى الموت كبشا أملح مع أن الموت نسبةُ مفارَقَةٍ عن اجتماع . ومن الناس من يدرك هذا المتخيَّل بعين الحس . ومن النـاس من يدركه بعين الخيال ، وأعنى فى حال اليقظة . وأما فى حال النوم فبعين الخيال قطعا . ثم قال بعد أن ذكر الناقور والصُّوْر ووصف الصور بالقرن النورى وبعد ما قررناه : فليعلم أن الله سبحانه إذا قبض الأرواح من هـذه الأجسام الطبيعيـة حيث كانت والعنصرية ، أودعها صورا جسدية فى مجموع هذا القرن النورى ؛ فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت فى البرزخ من الأمور إنما يدركه بعين الصورة التى هو فيها فى القرن .

وقال فى آخر البـاب : وكل إنسان فى البرزخ مرهون بكسبه محبوس فى صُـوَر أعماله إلى أن يبعث يوم القيـامة فى النشأة الآخرة ، والله يقول

---

(١) له : ناقصة فى ت ١ . (٢) هل هذا ماهيه : ت ١ . (٣) خاتمة : ت ١ .

الحق[1] وهو يهدى السبيل. وهو من قوله تعالى : « حَتَّى إذا جَاءَ أحدَهُم الموتُ، قال : رَبِّ ارجعونِ لعلِّى أعمَلُ صالحًا فيما تركتُ. كَلّا ! إنها كلمةٌ هو قائلُها، ومِن ورائِهِم بَرْزَخٌ إلى يومِ يُبْعَثُونَ »[2] . وأما الحكماء، فلأن أفلاطن وسقراط وفيثاغورس وأَنْباذُقْلُس[3] وغيرهم من الأقدمين كانوا يقولون بالمثل الخيالية المعلقة بلا محل : المستنيرة والمظلمة، ويذهبون إلى أنها جواهر مجردة مفارقة للمواد، ثابتة فى الفكر والتخيل النقشى بمعنى أنهما مظاهر لهذه المثل المعلقة الموجودة فى الأعيان لا فى محل ؛ وإلى أن العالَم عالَمان : عالَم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية، وإلى عالم العقول والنفوس؛ وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية وهى عالم الأفلاك والعناصر بما فيهما ، وإلى الصور الشَّبحية وهى عالم المثال المعلق .

فإن قلت : تلك المشاهدات لارتسام الأشباح فى الخيال، لا لوجودها فى الخارج وإلا لرآها كلُّ سليم الحس . قلتُ : كما أن لتخيلها شرطا يختص ببعض الأشخاص دون البعض عند المشائين، فقد يكون للاحساس بها شرط يختص ببعضهم[4] دون البعض .

الوجه الثالث

الإبصار ليس بانطباع صورة المرئى فى العين، للأدلة الدالة على امتناع كون الإبصار بالانطباع، كاستحالة انطباع الكبير فى الصغير؛ ولا بخروج شعاع من العين إلى المرئى، للأدلة الدالة على استحالة كون الإبصار بخروج الشعاع نحو أنه[5] : إما عرض أو جوهر، والأول محال لاستحالة الحركة على

---

(١) الحق : ناقصة فى ت ١ . (٢) سورة المؤمنين : ١٠١ ، ١٠٢ ؛ وفى ت ١ : صالحات . (٣) مشكولة فى الأصل هكذا . ولكن يظهر أن الباء تسبق النون فى كتابة الاسم فى النسخة الأصلية . (٤) وردت مكررة فى الأصلية . (٥) مشكولة فى الأصل .

العرض ، [٦٥] والثانى محال أيضا لأن ذلك الجوهر جسم أو غير جسم ، والثانى محال لاستحالة النُّقلة على جوهر ليس بجسم ، والأول محال لأن حركته إما طبيعية أو إرادية أو قسرية ، ولا سبيل الى شىء منها : أما إلى الأول فلعدم كونها إلى جهة واحدة ، وأما إلى الثانى : فإن كانت الإرادة لنا أمكننا عدمُ الرؤية عند التحديق ، وهو محال ، و إن كانت له كان حيوانا ، وهو محال ؛ وأما إلى الثالث فلأن حركته لما لم تكن طبيعية لم تكن قَسْرية ، لأن القسر على خلاف الطبع ، فحيث لا طبع فلا قسر ، بل الإبصار بمقابلة العين السليمة للمستنير بحيث يحصل للنفس إشراق حضورى عليه فتراه . فالصورة التى ترى فى المرآة كصورة السماء ليست فيها لاختلاف مناظرها باختلاف مقامات الناظرين ، ولا فى الهواء لأنها لو كانت فيه ونحن إنما نراها خلف المرآة لكانت فى الهواء الذى خلفها ، فاستحال رؤيتها لكثافة المرآة ، ولا فى البصر أو الدماغ لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ، ولا هى صورة السماء بعينها بأن يكون الشعاع قد خرج من العين إلى المرآة وانعكس منها إلى السماء ، لأنَّا بَيَّنَّا أن الإبصار ليس بالشعاع فضلا أن يكون بانعكاسه . فهى ليست فى جسم ألبتة . والطبقة الجليدية أيضا مرآة للنفس يرى بها صور المُبْصَرات . وكما[1] أن الصور التى تُرى فى المرآة ليست فيها ، فالصور التى ترى النفسُ بواسطتها الأعيانَ الحسية ليست فى الجليدية ، بل تحدث عند المقابلة فيقع من النفس إشراق حضورى على المستنير إن كان حسيا ؛ و إن كان شَبَحا محضا فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة . فإذا وقعت الجليدية فى مقابلة المرآة وقع من النفس إشراق حضورى ، فرأت المرآة بواسطة المرآة[2]

(١) فكما : ت ، ت ١ . (٢) فى ص : مرآة ، والتصحيح عن ظ ، ع ، ت .

الجليـدية والمرآة الخارجة . فالصـورة[1] التى ترى فى المرآة ، بل كل الصور الإبصارية ، بل كل الصور الخياليـة ، ليست موجودة فى الأذهان لامتناع ارتسام الكبير فى الصغير ؛ ولا فى الأعيان الحسـية ، وإلا لرآها كل سـليم الحس ؛ وليست معدومة مطلقا ، وإلا لم تكن متصورة ولا متميزا بعضها عن البعض ، ولا محكوما عليهـا بالأحكام المختلفة . ولا شىء فى عالم المجردات التامة التجريد من البارى تعالى والعقول والنفوس ، لكونها صورا جسمانية ناقصة التجريد[2] ؛ فتكون موجودة فى عالم آخر وهو المعنىّ[3] بعالم الخيال ، فيصح القول بوجود عالم المثال المعلق . وهو المطلوب .

وهاهنا اعتراضات :

الاعتراض الأول : يجوز أن ينقسم ما ترتسم فيه صـورةُ العالم من العين أو الدماغ أقساما كثيرة تساوى أقسام العالم عددا وشكلا ، لا قدرا ؛ وتكون مقادير الصور الخيالية بحسب مقادير الأجزاء الحالّة هى فيها من الحس المشترك ، وتكون نسبة بعضها إلى البعض فى القَدر كنسبة متعلقاتها الخارجية بعضها إلى البعض فيه ، ويكون قرب بعضها إلى البعض فى الحس المشترك كقرب متعلقاتها بعضها من البعض فى الخارج ، ونسب ما بينها من الأبعاد فى الحس المشترك كنسبة ما بين متعلقاتها من الأبعاد فى الخارج حتى تكون الصورة بمقـدار عظيم يُرَى بها الشىء الخارج[4] عظيما ، وبمقدار صغير يرى بها الشىء الخارج[4] صغيرا ، بحسب نقصان الخيال عن الخيـال .

---

(١) ع : الصور . (٢) ناقصة التجريد : ناقصة فى ت .

(٣) مشدّدة الياء فى ص . (٤) الخارجى : ت ١ .

والجواب عن هذا الاعتراض أن مقدار صورة المُبْصَر مرئىٌّ أولا وبذاته . وأما مقدار المرئى الخارج فمرئىٌّ ثانيا وبواسطة رؤية مقدار الصورة : فلو كان مقدارها صغيرا مع [٦٦] رؤيتها عظيمة، كان الرائى غالطا فى مقدار المرئى دائما ، وهو محال . على أنّا نعلم بالبديهة أن المرئى الأوّلى يساوى المرئى الثانى فى المقدار . ولئن قال : الشَّبح إنما يشاهد عظيما من حيث هو مدرك لا من حيث هو إدراك ، وهو من حيث مدركٌ، عظيمٌ ، فلا خطأ فى إدراك مقدار المرئى ألبتة، سواء كان المرئى أوليا أو ليس أوليا. فنقول : الشبح بأى اعتبار فُرِض ليس له إلا مقدار واحد ، وهو المقدار الذهنى . فإن لم يكن له متعلق عينى ، فظاهر ؛ وإن كان، فمعاينته بقدر المتعلق غلطٌ صِرف .

الاعتراض الثانى : أجاب[1] فى « التلويحات » عن نفى الانطباع باستلزامه حلولَ العظيم فى الصغير بمثل ما ذكرناه وبوجه آخر فيها، سُلِّم فيه أن الصورة التى أبصرنا بها السماء ليست أصغر منها لأنّا رأيناها بها كما هى . وتلك الصورة عرض ، وليس من شرط العرض أن يساوى شيئا من الموضوع . وقابِلُ الصورة هو الهيولى، وهى تقبل المقدار الصغير والكبير . واعتُرِض على هذا الجواب بأنه يستلزم حصولَ مقدارين : صغيرٍ وكبيرٍ ، فى شىء واحد، وهو محال . وأجاب بأن المقدارين : الصغير والكبير، إنما يمتنع اجتماعهما فى محل واحد إذا كانا عينيين . وأما إذا كان أحدهما مقدارا حقيقيا عينيا والآخر مقدارا مثاليا ذهنيا فلا يمتنع اجتماعهما[2] فى موضوع واحد

---

(١) الضمير يعود إلى السهروردى المقتول . (٢) ما يتلو هذا مضطرب فى ت ١ .

ألبتةَ . وإذا كان كذلك ، بجوابه عنه هناك يُبْطِل نفيَ الانطباع بذلك الاستلزام ههنا .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الجواب الذى ذكره فى «التلويحات» أورده فيها بطريق الحكاية عن المشائين لا على أنه مُعْتَقَدُه وحقٌّ عنده .

الاعتراض الثالث : ذِكْرُ عدمِ صور المرئيات فى الجليدية بعد ذكرِ عدمها فى البصر ، تَكْرار .

والجواب عن هذا الاعتراض أن المراد بعدم الصور فى البصر عدمُها فى ملتقى العصبتين المجوّفتين النوريتين الآتيتين إلى العينين ؛ فلا تكرار .

الاعتراض الرابع : ما المراد بعدم كون الصورة التى ترى فى المرآة من السماء صورةَ السماء بعينها : أَعَدَمُ كونِها صورةَ السماء المنطبعَ بها مادةُ السماء ، أم عدمُ كونها صورةَ السماء التى ترى بها السماءُ؟ فإن كان الأول فهو مُسَلَّم ، لكن نقيضه لا يستلزم القولَ بالشعاع حتى يدل كذبه على كذب النقيض ، بل الدالُّ على كذب النقيض هو أن الصورة التى ترى فى المرآة من السماء قد تكون معدومة مع وجود صورة السماء المنطبع بها مادتُها ، فيمتنع أن تكون الصورة التى ترى فى المرآة من السماء صورة السماء المنطبعة[1] فى مادة السماء . وإن كان الثانى فهو باطل أيضا ، لأن المرئى بواسطة المرآة إنما يُرىٰ من حيث هو مرئى بواسطتها بالصورة التى يرى فيها .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الصورة التى ترى فى المرآة من السماء إنما تكون صورة السماء بعينها لو كان الإبصار بالانعكاس . إذ لو كان

(١) ص : المنطبقة .

بالانطباع ، لكانت تلك الصورة هى الصورة التى تؤدّيها المرآة من السماء إلى البصر من غير أن يقبلها و إن تُخيِّلت فيها . ولئن قال : هذا الجواب إنما يتم لو كان الإبصار بالانطباع أو الانعكاس ، وهو لا يقول به — فنقول : الجواب بطريق إلزام المشائين، فإنهم مع اختلافهم متفقون على أن الإبصار بأحدهما : فلو لم يكن بالانطباع لكان بالانعكاس .

الاعتراض الخامس : جعلُه الإبصار بأن تشرق [٦٧] النفس على المستنير إشراقا يحضره عندها فتراه بالجليدية وحدها ، حين يكون أمرا حسيا ، أو بها و بالمرآة معا حين يكون شبحا معلقا ، مع قوله بأن الجليدية كالمرآة توجب كون كل مرئى أولىً شبحا معلقا، لكن فى الرؤية بالجليدية وحدها يوجد مرئى ثانٍ يرى بالمرئى الأولى ؛ وفى الرؤية بها و بالمرآة معا لا يوجد ذلك . وهذا الفرق باطل ، لأن المرئى صورته فى المرآة مرئىٌّ فى نفسه ، لكن بتلك الصورة ، لكونها المرئى الأولى منه .

والجواب عن هذا الاعتراض أنّا لا نُسَلِّم أن المبصَر صورتُه فى المرآة مبصَرٌ فى نفسه أيضا؛ فإنه إنما يكون مبصَرا فى نفسه لو انعكس شعاعُ العين عن المرآة إلى المرئى ، كما هو مذهب القائلين بالشعاع ، أو أدّت المرآةُ صورةَ المرئى إلى العين من غير أن تقبلها كما هو مذهب القائلين بالانطباع . وأما إذا كان الإبصار بأن تشرق النفس على المستنير إشراقا تحضره عندها فتراه ، كما هو رأى صاحب الإشراق ، فالمرئى الثانى إنما يوجد فيما يكون الإبصار بالجليدية وحدها . وأما فيما يكون الإبصار بها و بالمرآة معا فلا يوجد المرئى الثانى ألبتة عنده . فإن القائلين بالانعكاس والقائلين بالانطباع يجعلون

المتخيل صورته فى المـرآة مبصَرا فى نفسه . وصاحب الإشراق لا يجعـله مبصَرا ، بل المبصر عنده هو مثاله المعلق فقط .

الاعتراض السادس : قـوله يقتضى كون الإبصار ليس حصـول صورة المرئى فى الرائى؛ ولو كان كذلك لجاز كون العلم ليس حصول صورة المعلوم فى العالِم .

والجواب عن هذا الاعتراض أنه فَرقٌ(١) بين العلم والإبصار، لأن الإبصار إنمـا يقع على الموجود ، والعلم قد يقع على المعدوم، و بوقوعه على المعـدوم عُلِمَ أنه بالصورة .

الاعتراض السابع : أثبت فى الإشراق كون العـلم حصول صورة المعلوم فى العالم بأنه لو لم يحصل عند العلم فى النفس ما لم يكن حاصلا عنـد الجهل ، لزم استواء حالتى العلم والجهل ، وهو محال . و إذا حصل، فلا بد من كون الحاصل مختصا بالمعلوم دون غيره ، وهـو المعنىُّ بالصورة . فالعـلم حصول الصـورة . وهو المطلوب . وهـذا الدليل لو صح لكان كل إدراك حصولَ الصورة . فإما أن يعترف بفساد هذا الدليل أو يعترف بصحة القول بالانطباع . و إذا لم يعترف بفساد الدليل فليعترف بحقيقة الانطباع .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الحادث فى النفس عند حدوث العلم لا بد من كونه كيفية نفسانية ، فيكون العـلم تلك الكيفية النفسانية . وأما الحادث فى البصر عند حدوث الإبصار فقد لا يكون كيفية حتى لا يكون الإبصار تـلك الكيفية ، بل يكون الحادث فى البصر عنـد حدوث الإبصار مجرّد حصول الشرائط وارتفاع الموانع فقط .

(١) مشكولة فى الأصلية .

الاعتراض الثامن : قوله بأن كل واحد من الانطباع والانعكاس باطل يوجب عجزه عن[1] بيان السبب فى غلط البصر ، فهو دالّ على أنه كان راجلاً[2] فى علم المناظر .

والجواب عن هــذا الاعتراض أنه كما يصح بيــان أحكام الإبصــار بالانعكاس ، وإن كان الإبصار بالانطباع عند المبيّن لعدم اختلاف أحكامه باختلاف كونه بطريق الانطباع أو بطريق الانعكاس ، فقــد يصح بيــان أحكامه بالانعكاس أو الانطباع ، وإن كان الإبصار عند المبين بغيرهما وهو الإشراق الحضورى .

الاعتراض التاسع : إذا كانت الصورة التى بها الرؤية مثالا معلقا ، فلا نسلم أنها تحدث عنــد مقابلة البصرِ المُبْصَر لإمكان كونها [٦٨] دائمــة الوجود حينئذ .

والجواب عن هــذا الاعتراض أن الصورة التى ترى فى المرآة إنما توجد فى حال رؤيتها باتفاق الفريقين و < ترى فى المرآة[3] > بالضرورة .

الاعتراض العاشر : هَبْ أن الصورة التى بها الرؤية تحدث عنــد المقابلة مع كونها مثالا معلقا ، لكن كيف يدل حينئذ على دوام وجود عالم المثال المعلق الذى هو المطلوب ؟

---

(١) ت : من . (٢) كذا فى الأصلية وت ، ع ، ت ١ ولعله تحريف عن : داخلا ، أى دخيلا ليس من شأنه أو ليس قويا فيه . أما إذا كان : داجلا ، فمعناه كاذبا ، من « دجل دجلا » = كذب . (٣) الزيادة فى هامش ص ، ت .

والجواب عن هـذا الاعتراض أن الاستدلال على المطلوب الذى هـو دوام وجود المثل المعلقة ليس بالصورة[١] التى بها الرؤية ، بل بالصور الخيالية ، < والصور الخيالية دائمة[٢] > وهى تدل عليه .

الاعتراض الحادى عشر : لو كان التخيـل ليس بالانطباع مـع وقوعه على المعدوم لجاز كون العـلم ليس حصول صورة فى العقل مع وقوعه على المعدوم ؛ ولا قائل به .

والجواب عن هذا الاعتراض أن التخيل إنمـا يقع على موجود فى عالم المثال المعلق . وأما العلم فليس إنما يقع على موجود فى عالم المثال الأفلاطونى حتى تكون المحالات المناقضـة لأنفسها موجودة فى الخـارج . فإن قلت : التخيل قـد يقع على الممتنع لأنا قـد نتخيل الخلاء والشريك وغيرهما من المحالات . وأيضا : الضرورة أو النظر إنما يوجب امتناع وجود مايوصف بمفهوم <وهو الشيء[٢]> الشريك لاامتناع وجود مفهوم الشريك . ومفهوم الشريك ليس شريكًا < لأن مفهوم الشريك متخيَّل ، والشريك ليس بمتخيَّل[٢] > و إلا كان مفهـوم الشريك مثله تعالى ، وكان له تعـالى ماهية تقتضى وجوده دون وجود مثله ؛ وهو ترجُّح بلا مرجح . و إذا كان كذلك فـلا يلزم من وجود مفهوم الشريك فى الخارج وجودُ الشريك فيه . ونحن إنما نتصوّر مفهوم الشريك ، لا ما يوصَف فى نفسه بمفهوم الشريك ، فإنّا إنما نتصوّره بمفهـوم الشريك ، لا بذاته . وكذا القول فى سائر المحالات . فلِمَ لا يجـوز أن يكون كل ما نتصوّره بذاته موجودا فى الخارج حتى يبطل

---

(١) بالصور : ع ؛ بل بالصورة : ت . (٢) الزيادة فى هامش ص ، ت .

إثبات أن العلم صورة لوقوعه على الممتنع ، ويكون علمنا بكل شيء إضافة بين نفوسنا وبينه من غير أن يكون له انطباع فيها ألبتة ، وحينئذ يبطل إثبات تجرد النفس بمحليتها للصور العلمية ، فكيف يمكن إثبات تجردها حينئذ؟ ومن الجائز أن تكون الصور المعقولة كلها قائمة بأنفسها فى عالم المثال الأفلاطونى ، والإنسان ينظر إليها بعين عقله من غير أن يكون لشيء منها قيام بنفس الإنسان ألبتة، كما أن الصور الخيالية كلها قائمة بأنفسها والإنسان يعاينها بالخيال دون ارتسام شيء منها فى النفس أو فى البدن[١] .

قلت : الجواب عن الأول : أن الصورة المتخيَّلة لا تكون فى نفسها خلاء أو شريكا أو غيرهما من الممتنعات ألبتة . نعم ، قد يحكم على بعض المتخيلات بأنه خلاء مثلا، لكن يكون ذلك الحكم كاذبا . وعن الثانى : أن أدلة كون كون العلم صورةً ، كبيرةٌ[٢] ؛ ولا يلزم من بطلان بعضها — وهو وقوعه على المعدوم — بطلانُ باقيها ، نحو أن العلم لو لم يكن صورة ، بل كان إضافة محضة ، لم يصح وصفه فى نفسه بالمطابقة أو المحاكاة لاستحالة اتصاف الإضافة فى نفسها بهما . وأدلة تجرد النفس كثيرة ، ولا يلزم من بطلان أحدها ، وهو محليتها للصور العلمية ، بطلانُ باقيها كمعاينتها للمجردات مجردة مثلها ، فانها إنما تتأتى من المجرد دون الجسمانى بالضرورة[٣] . وأيضا ثبوت كل مفهومات

---

(١) فى هامش ص : «وارتسام الشيء فى النفس مذهب أوحد الزمان أبو البركات البغدادى ؛ وارتسام الشيء فى البدن أى فى الدماغ مذهب المشائين» ؛ وفى هامش ت : «ارتسام الشيء فى النفس مذهب أبى البركات البغدادى ، وفى البدن أى فى الدماغ مذهب البغداديين» .

(٢) مشكولتان فى الأصلية . (٣) ورد فى هامش الأصلية هنا : «هذا دليل تجرد النفس» .

الممتنعات فى الخارج إنما يستلزم كون كل ماهيات المعلوم التصورية موجودة فى الخارج . وأما المعلومات التصديقية باعتبار أعيانها وأعيان أطرافها من المعلومات التصورية دون ماهياتها [(١)] ، فهى إنما توجد فى العقل ، لا الخارج ، لكون [٦٩] جزئها الصورى ، وهو التألُّف ، فعلَ العقل .

فإن قلتَ : إن ما يصدق عليه أنه قضية كقولنا : « زيد إنسان » ؛ موجودٌ فى العين ، لا الذهن ، إذ لو كان موجودا فى الذهن لكان وجوده إما فى النفس أو فى شىء من الآلات البدنية . والأول محال ، لامتناع ارتسام صورة زيد الجزئيــة فى النفس . والثانى محال ، لامتناع ارتسام صورة الإنسان الكلية فى الآلة البدنية .

قلت : الحكم على الشخص ليس مشروطا بإدراكه على وجه جزئى ، وقيام صورته المدرك ثبوتها على وجه كلى بالنفس ليس محالا [(٢)] . وإذا كان كذلك فلا بد مع وقوع العلم على الموجود من وقوعه على المعدوم ومن محلية النفس للصور العلمية ، وحينئذ يصح الاستدلال على أن العلم صورة بوقوعه على المعدوم ، وعلى أن النفس مجردة بمحليتها للصور العلمية . فوجود الشىء مجردا فى نفسه لا يكفى فى علم النفس به ، فلا يلزم من وجود بعض المعقولات فى الخارج عدمُ كون العلم صورة من المعلوم فى العالم ، بل لا بد فى علم النفس بالشىء أن تتأثر عنه بأثر يحاكيه دون غيره ، فذلك التأثر أو الأثر هو علم النفس به . فإن قلتَ : كما أن النفس تدرك الجزئيات دون تأثرها عنها بصورها ،

---

(١) فى الأصلية : ماهياتهما ، والتصحيح عن ظ .

(٢) فى ع ، ت : صورته المدرك هو بها على وجه كلى ...

وتشاهد تلك الصــور من غير تأثرها عنها بصــور أخرى ، فلم لا يجوز أن يكون تعقلها الكليات أيضا كذلك ؟

قلتُ : لِمـا سبق من وجوب ثبوت الوجــود الذهنى وأنه هو العــلم بالوجود العينى . وأيضا : إدراك الجزئى فيما ذكرتم من المثال بصورة حاضرة عند النفس لحصولها فى الآلة بخلاف الكليات إذالم تكن حاصلة فى النفس ، فإنها لا تكون موجودة للنفس أصلا ، لعدمها من البدن أيضا . فالعلم على تقدير وجود المثل صورة أيضا . لكن العلم والمعلوم بأسرهما مجردان ، وعلى تقدير عدمها يكونان مجردين فيما يكون المعلوم إلهيًا ؛ و إن كان المعلوم تعليمياً أو طبيعياً فيكون العلم مجردا دون المعلوم .

البحث الثالث

فيما يمكن أن يحتج به على نفى المثل المعلقة بالبناء على أصول المشائين، وذكر أجوبتها بالبناء على أصول الإشراقيين؛ وهو من وجوه :

الوجه الأول

الصور[١] الجزئية الخيالية المجردة عن المادة تجريدا ناقصا لا بد من كونها وضعية . إذ لو كانت غير وضعية لكانت نسبتها إلى جميع الأيون[٢] والأوضاع والمقادير واحدة ، فكانت كليةً وتامةَ التجريد ؛ هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه أن الصورة الخيالية ، وإن لم تكن وضعية بالوضع الحسى[٣] ، لكنها وضعية بالوضع الخيالى ، وهو كون الشىء بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه ها هنا أو هناك ، تخيُّلا ، فتكون ناقصة التجريد لتجردها عن الهيولى فى الحس دون الخيال . ولئن قال : المادة معقولة ليست بمحسوسة ولا متخيَّلة — فنقول : الهيولى عند صاحب الإشراق هى الجسم ، وهو قد يكون حسيا وقد يكون خياليا .

الوجه الثانى

الصورة الجزئية إنما تُحَس أو تتخيل تخيلا صرفا أو تخيلا كالمشاهدة حالَ[٤] كونها ذات وضع وأين وكم وكيف معينة، فتكون وضعية، وهو المطلوب .

(١) الصورة : ت ١ . (٢) جمع : أين .

(٣) فى هامش الأصلية : « والوضع الحسى هو كون الشىء بحيث يمكن أن يشار اليه بأنه هناك أو ها هنا ، حِسًّا » . (٤) فى الأصلية : حيال ، والتصحيح عن ت ١ .

والجواب عن هذا الوجه أن تخيل الصورة الخيالية وضعيةً إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالى ، وهو لا يستلزم كونها ذات وضع حسى ، والمنفىّ عنها هو الوضع الحسى ، لا الوضع مطلقا .

الوجه الثالث

الصورة الخيالية إنما تُتخيل قابلةً الانقسامَ إلى أجزاء فى الوضع فتكون وضعية .

والجواب [٧٠] عن هذا الوجه أن الصورة الخيالية إنما تُتخيَّل قابلة الانقسام إلى أجزاء فى الوضع بحسب الخيال، لا الحس ؛ فهو إنما يستلزم كونَها وضعيةً بحسب الخيال ، لا الحس ، والمسلوب عنها هو الوضع الحسى لا الخيالى .

الوجه الرابع

الصورة الخيالية إنما تُتخيل متصلا بعضُها ببعض أو منفصلا بعضُها عن بعض ، وبين المنفصلين منها خَلَلٌ يقبل الزيادة والنقصان ، فتكون وضعية ، وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الاتصال والانفصال اللازمين للصور الخيالية فى التخيل إنما يجب كونهما خياليين ، لا حسيين ؛ فاستلزامها أحدهما إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالى ، لا كونها ذات وضع حسى ؛ والمنفىّ عنها هو الوضع الحسى، لا الخيالى .

الوجه الخامس

الصورة الخيالية إنما تُتَخَيَّل فى حَيِّز أو متحيز، فتكون وضعية .

والجواب عن هذا الوجه أن التحيز اللازم للصور الخيالية فى التخيل هو التحيز الخيالى، لا الحسى؛ وهو إنما يستلزم الوضع <الخيالى>[1] لا الحسى، ونحن معترفون بأنها وضعية بالوضع الخيالى دون الحسى .

الوجه السادس

الصورة الجزئية إنما تُتَخَيَّل فى مَلاءٍ وخلاء، فتكون وضعية .

والجواب عن هذا الوجه أن المَلاء والخلاء اللازم للصور الخيالية عند تخيلها خيالىٌّ لا حسى ، فهو إنما يستلزم كونَها ذاتَ وضع فى الخيال دون الحس . ونحن نقول إنها كذلك .

الوجه السابع

إذا تخيلنا مربعا مُجَنَّحًا بمربعين متساويين فإنما نتخيل المربعات الثلاثة فى مادة منقسمة إلى وسط وطرفين ، فتكون الصور الخيالية وضعية ؛ وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة بمثال المادة الحسية ، لا بعين المادة الحسية ، وهو إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالى ، لا كونها ذات وضع حسى . والباطل عندنا الثانى لا الأول .

---

(١) تصحيح بهامش الأصلية : ويرد فى ع ، ت .

الوجه الثـامن

امتياز الجناح الأيمن عن الجناح الأيسر ليس بالمـاهية التى هى المربعية لتشاكل الجناحين وتشابههما وتساويهما ، ولا بعَرَضىٍّ يخصــه إلا ماديا ، لأنه إنما يمتاز فى التخيل بالتباين[1] الذى هو من أحوال جهات المـادة .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنمـا يستلزم كون الصورة الخيالية قائمــة بمثال المـادة، لا كونها قائمةً بعين المـادة. والمحال عندنا قيامها بعين المـادة، لا قيامها بخيالها .

الوجه التـاسع

امتياز المربع المُتيامن عن المُتياسر إنما يمكن بعَرَضىٍّ مادّى ، لأن المميز العَرَضى يكون له فى ذاته أو بالقياس إلى ما هو مأخوذ عنه أو بالقياس إلى المـادة . والأوّلان باطلان، فيكون الثالث حقا ، فتكون الصورة الخياليــة وضعية ، وهــو المطلوب . أما بطلان الأوّل فلأن ذلك المميز إما من لوازم المـاهية، أو عَرَضى مفارق، والأوّل يكون مشتركا بينهما[2]، فلا يميز أحدهما عن الآخر. والثانى يحوج[3] الخيالَ[4] فى تمييزه الجناحَ المتيامن عن المتياسر إلى أن يَقْرِنه بالمتيامن ، وليس كذلك لامتياز المتيامن عن المتياسر فى الخيال ما دام موجــود الذات من غير التفات إلى أمر آخر يقْرِنه الخيالُ بالمتيامن . وأما بطلان الثانى فلأن الصورة الخيالية قد لا تكون منتزعة عن شىء خارج .

---

(١) محرّفة فى ت ١ .

(٢) فى هامش الأصلية : «أى بين المتميزين» .

(٣) فى الأصلية يخرج، والتصحيح عن ت ١ .

(٤) فى هامش الأصلية : « أى المتحيز» .

والجواب عن هـذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمـة بمثال الجسم، لا كونها قائمة بعينه. وهو إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالى، لا كونها ذات وضع حسى؛ والحال عندنا هو الثانى لا الأول .

الوجه العـاشر

امتياز الجناح الأيمن عن الأيسر [٧١] أن يكون بالمـاهية و بما يكون له فى ذاته وهو لازمها ؛ و بما يكون عرضيا له بالقياس إلى خارج قد أخذ هو منه لمـا مر فى التاسع . ويمتنع كونه بما يكون له فى ذاته وهو مفارق، لأن أحد الشيئين إنمـا يمتاز عن الآخر بعرضى مفارق فى العقل ، إذ فى الخيال يبقى الكلام بحاله . فيقال : ماالذى فعل العرضى المفارق بالشىء الأول حتى ميزه < به >[(١)] عن الشىء الآخر؟ فإن المتخيل ما لم يتشخص لِمُشَخِّصه[(٢)] و يكون ذا وضع جزئى يمتنع أن يحصل فى الخيال . وأما المعقول[(٣)] فقد يحصل فى العقل غير متميز[(٤)] عن معقول آخر ثم يُلحق به العقلُ مايميزه عنه كما تحصل ماهية المربع الأيمن فى العقل مع الغفلة عن التيامن، ثم يقرنها العقل بالتيامن فيمتاز به عن المربع الأيسر . وأما صورته الخيالية فإنمـا تحصل فى الخيال ممتازة بالتيامن عن المربع المتياسر .

والجواب عن هذا الوجه أن حاصله أن الصورة الخيالية إنمـا تمتاز عن صورة خيالية أخرى بعوارضها المشخصة المـادية التى هى جزء لها أو كالجزء لها، وهو إنما يستلزم كونها جسمانية وضعية بحسب الخيال دون الحس؛ ونحن نقول بذلك .

---

(١) الزيادة عن ع .   (٢) فى ت ا : بتشخصه .

(٣) ص : فى المعقول .   (٤) فى هامش الأصلية : «أى المتميزين» .

الوجه الحادى عشر

الصور الخيالية كصور الناس نتخيلها مختلفة بالصِّغَر والكِبَر كما ينظر إليها . فسبب اختلافهما بهما : إما نسبتها إلى أمر خارج أخذت هى منه أو ماهيتها أو قلبها . والأوّلان باطلان : أما بطلان الأوّل فلأن الصورتين : الصغيرة والكبيرة ، قد تكونان صورة شخص واحد . أما بطلان الثانى فلاتفاقهما فى الحدّ ، فتعين الثالث وهو أن يكون صغر الصغيرة لارتسامها فى جزء أصغر ، وكِبَر الكبيرة لارتسامها فى جزءٍ أكبر ، فتكون الصورة الخيالية مادية ، فتكون وضعية . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الجزء الصغير الذى ترتسم فيه الصورةُ الخيالية الصغيرة ، والجزءَ الكبير الذى ترتسم فيه الصورةُ الخيالية الكبيرة ليسا من جسم حِسّى دماغى ، بل من جِسْم خيالى محض .

الوجه الثانى عشر (١)

لو لم تكن الصورة الخيالية وضعية لأمكننا أن نخيل البياض والسواد سار يين من الشبح الواحد فى جزء واحدٍ بعينه كما أمكننا تخيلهما ساريين فى جزئين منه ، لأن الجزء الواحد يكون بمثابة الجزئين على تقدير عدم كونهما وضعيين (٢) لعدم الانقسام فى الوضع حينئذ . والثانى باطل . فالصورة الخيالية وضعية ، وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن التمكن من تخيل البياض والسواد ساريين فى محل واحدٍ من الصورة الخيالية إنما يلزم على تقدير كونها عادمة الوضعين :

---

(١) الثالث عشر — تحريفًا : ع .   (٢) وضعين : ت ١ .

الخيالى والحسى . أما على تقدير وجدانها الوضعَ الخيالى وعدمِها الوضعَ الحسى فلا يلزم التمكن من تخيل السريان المذكور ألبتةَ .

الوجه الثالث عشر

القول بالمُثُل المُعَلَّقة يقتضي كونَ بعض الموجود الغير الوضعى القائم بذاته، ليس بعاقل؛ فيَبْطُلُ الأصلُ الذى بنوا عليه علمَ البارى تعالى والعقولِ بجميع الأشياء، وهو أن كل موجود غير وضعى قائم بذاته يمكن أن يكون عاقلا؛ فيلزم العجزُ عن إثبات علم البارى تعالى والملائكة، وهو باطل بالاتفاق .

والجواب عن هذا الوجه أن الجوهر القائم بذاته المجرد عن الهيولى إنما يجب علمه بذاته إذا كان مجردا عن مثالها أيضا . إذ لو كان قائما بمثالها، كان حكمه حكم القائم بها نفسها فى امتناع اتصافه[٧٢]بصفة العالِمية وبناء إثبات عالِمية البارى تعالى والعقول على القيام بالذات والتجرد التام، لا على القيام بالذات والتجرد الناقص .

الوجه الرابع عشر

لو كانت المُثُل المُعَلَّقة موجودةً لكانت عقولا أو واجبة الوجود بذواتها لا فى محل . وكل ما هو كذلك، فهو : إما واجب الوجود لذاته، أو عقلٌ، أو نفسٌ مفارقة .

والجواب عن هذا الوجه أن الجوهر الغير الوضعى إنما ينحصر فى البارى تعالى والعقل والنفس بشرط عدمه[١] الوضع الخيالى أيضا .

---

(١) ت : عدم .

الوجه الخامس عشر

لو كانت المُثُل المعلقة موجودة لكانت عاقلة، لأنها غير وضعية، وهى قائمة بذواتها غير متعلقة بالأجسام تعلُّقَ التدبير والتصرف فيها، ولا قائمة بها. وكل ما هو كذلك فهو عاقل لذاته، لحصول ذاته له مجردةً، ضرورةَ عدم قيامها بغيرها.

وكل ماله ذات مجردة فهو عاقل لتلك الذات. فتكون المُثُل المعلقة عاقلة لذواتها.

وكل ما يعقِل ذاته يمكن أن يعقل غيرَه. فهى[1] ممكنة التعقل لغيرها، فتكون متعقِّلة لغيرها. إذ لو لم يكن تعقلها حاصلا لها بالفعل، لَتَوَقَّفَ على سبب يرجع الى المادة، فتكون جسمانية؛ فقد فرضت مفارقة، فهذا خلف؛ فتكون المُثُل المُعَلَّقة عاقلةً لذواتها ولجميع الأشياء، وهو محال.

والجواب عن هذا الوجه أن المثل المعلقة ذواتُها غيرُ حاصلة لها، بل للهيولى الشَّبَحية. وإمكان وجود التعقل إنما يستلزم وجود التعقل بالفعل فيما إذا كان الجوهر القائم بذاته المجردُ عن الهيولى مجردا عن خيالها أيضا، فلا تكون المثلُ المعلقةُ عاقلةً لذواتها، ولا كلُّ ما يمكن لها حاصلاً لها بالفعل.

الوجه السادس عشر

لو لم تكن الصورةُ الخيالية لزيد مثلا وضعيةً، لم يكن لها وضعٌ عند مادة زيد، فكانت كلية عقلية ومثالا أفلاطونيا؛ هذا خُلْف.

---

(١) ت ١ : فهو.

والجواب عن هــذا الوجه أن صورة زيد الخيالية < ذات[1] > وضع خيالى عند مادته ، فلا تكون مثالاً أفلاطونيا ألبتةَ .

الوجه السابع عشر

القوّة التى بها تُبْصِر النفسُ المرئياتِ جسمانيةٌ، لاشتراط وجود الإبصار بأن يكون لمــادة المرئى وضعٌ خاص عندها . و إذا كانت وضعيةً كان المرئىُّ بها — الأوّلى أو غير الأوّلى — وضعيًّا ؛ لكن المرئى الأوّلى بها عنده هو المثال المعلق ، فيكون المثال المعلق وضعياًّ ؛ هذا خُلف .

والجواب عن هذا الوجه أن القوّة الباصرة قد تكون ذات وضع حسى، والشبح المرئى بهــا أوّلا ذا وضع خيالى ، فإن العقل لا يمنع ذلك بديهةً على تقدير كون الرائى[2] هو النفس الناطقة التامة التجريد من الهيولى وشبحها جميعا بطريق الإشراق الحضورى كما مرّ .

---

(١) الزيادة عن هامش الأصلية ، وعن ع ، ت .

(٢) ص : الذاتى .

الفصل الثالث

فى أن الوجـود المطلق يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته باعتبار ماهيته ، لا باعتبار جزئياته كما هو المـذهب المسمَّى بالتوحيد فى عُرْف بعض الصوفية

والمراد بالإمكان هٰهنا هـو الإمكان العقلى أو الإمكان العـام الذاتى، وهو والضرورة الذاتيـة هٰهنا متساويان، لأن كل ما يمكن أن يكون واجبا فهو واجب بالضرورة . إذ لو كان ممكنا أو ممتنعا لامتنع كونهُ واجباً لامتناع انقلاب إحدى المواد الثلاث إلى الأخرى .

وهو بحثان :

البحث الأوّل

فيما يمكن أن يُستدل به على امتناع كون الوجود المطلق واجبَ الوجود بذاته . وهو من وجوه :

الوجه الأوّل

إن مطلق الوجـود طبيعةٌ مقولة على الواحد والكثير ؛ وكل طبيعـة كذلك فليس قولهـا ذلك لذاتها بل هو لغيرها ، فهى معلولة[٧٢]. فالوجود المطلق معلول . فيمتنع كونه واجبا . وهو المطلوب .

والجواب عن هـذا الوجه أنه إنمـا يقتضى أن يكون قول الطبيعة على الجزئى معلولا لغيرها ، وهو لا يستلزم كونَ وجودها فى نفسها معلولاً لغيره . وأيضـا القول على الواحد ليس بمنافٍ للقول على الكثير بل جزء منـه ، فَلِمَ لا يجوز أن يكون القولان للوجود المطلق بتوسـط ايجاده الواحد والكثير من الوجود(١) المقيد ؟

الوجه الثـانى

الوجود المطلق طبيعةٌ مقولة بالتشكيك على الوجودات الخاصة . وكل طبيعة مقولة بالتشكيك على أشـياء مختلفة فهى عَرَضـية لتلك الأشـياء ؛ والطبيعة العرضية لأفرادها تكون محتاجة إلى تلك الأفراد. < فالوجود المطلق

---

(١) الوجود : ناقصة فى ت ١ .

يحتاج إلى الوجودات الخاصة ، وهى غيره ، والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته >(١) . فالوجـود المطلق ممكن لذاته . فلا يكون الوجود المطلق واجبا لذاته . وهو المطلوب .

والجواب عن هـذا الوجه أن الطبيعة العَرَضية للأفراد إذا كانت مشـتقة من عرض قائم بتلك الأفراد يكون ذلك العَـرَض محتاجا إلى تلك الأفراد . وأما إذا لم تكن مشتقة من عرض قائم < بتلك(٢) > الأفراد فلا تكون محتاجة إلى الأفراد . والوجود المطلق ليس مشتقا من شيء ، فهو لا يحتاج إلى الوجودات الخاصة ، بل على تقـدير القول بالمُثُل يكون الوجود المطلق موجودا فى الخارج مجردا عن جميع المحالّ ومفارقا لجميع الوجودات الخاصة ، وتكون الوجودات الخاصـة عارضة للماهيات . وأما الوجـود المطلق فـلا يكون عارضا لمـاهية أصلا ، بل مجـردا عن جميع المـاهيات ، فيمكن أن يكون واجبا .

الوجه الثـالث

الوجود المطلق صفةٌ للمـاهية ، والصفة محتاجة إلى الموصوف ، فالوجود المطلق محتاج إلى الموصـوف ، فالوجود المطلق محتاج إلى المـاهية ، وهى غيره ، < فهو محتاج إلى غيره(٣) > ، فهو ممكن ، فلا يكون واجبا . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الوجود المطلق ليس بصفة لمـاهية أصلا ، بل الوجود الخـاص بكل ماهية صفة لتلك المـاهية . ولئن قال : الموجود المطلق مشتق من الوجود المطلق ، والمحمول فى قولنا : الإنسان موجود ،

(١) ناقصة فى ص ، ت ، ت ١ . والزيادة عن ع .

(٢) الزيادة عن ت . (٣) الزيادة عن ع .

مثلا، هو الموجود المطلق، فيكون الوجود المطلق صفة للإنسان . فنقول : الوجود المطلق يحتمل أن يكون صفة للماهية فى العقل، لا الخارج، و يكون الأمر بالعكس فى الخارج ، فتكون الماهية محتاجة إلى الوجود المطلق فى الخارج، لا بالعكس .

الوجه الرابع

الوجود المطلق أمر اعتبارى يعرض للماهية[١] فى العقل عند نسبته إياها إلى العين أو الذهن بلفظة : « فى »، فهو من معلولات العقل، فلا يكون واجبًا ، وهو المطلوب . و إنما قلنا إنه أمر اعتبارى لأنه لو كان حقيقيا وصفةً[٢] للماهية ، والصفةُ متأخرةٌ عن الذات فى الوجود ، لتقدّمت الماهيةُ على الوجود بالوجود[٣] وهو مُحال .

والجواب عن هذا الوجه أن الصفة إنما يجب تأخرها عن الموصوف إذا لم تكن وجودَه . وأما إذا كانت الصفة وجودَ الموصوف فهى لا تتأخر عن الموصوف ؛ بل وجود الصفة ووجود[٤] الموصوف يكونان معا ، لكن وجود الموصوف زائد عليه ، ووجود الصفة نفسها فى الوجود زائد[٥] عليها فى الاعتبار . وأيضا الموجود قد لا يكون فى الذهن ولا فى خارجه لتقدّمه عليهما، اللهم إلا أن يُراد بالموجود فى الخارج الموجودُ لا فى الذهن؛ وحينئذ يكون كل موجود يلزمه أن يكون فى أحدهما . وفسر الشيخ فى « الشفاء » العين بالذى[٦] [٧٤] إذا حصل فيها الجوهرُ صدرت عنه أفاعيلُه وأحكامُه .

---

(١) الماهية : ت ١ . (٢) ع : وهو صفة . (٣) بالوجود : ناقصة فى ص . (٤) الصفة وجود ... : ت ١ . (٥) وزائد : ع، ت ١ .

(٦) ورد فى هامش الأصلية : « أى الخارج ؛ وفسّر بالذى، والعين مؤنثة، والصواب أن يعبر بالتى ، إلا أن التقدير : للشىء الذى ... » .

الوجه الخامس

لو كان الوجود واجبًا فوجوبه إن كان لكونه وجودا — والوجودُ الممكنُ وجودٌ — كان وجود الممكن واجباً، وهو محال . و إن كان وجوبه لغير كونه وجودا كان وجوبه بالغير، لا بالذات؛ وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن وجوب مطلق الوجود لنفسه ، لا لكونه وجودا . ولا يلزم منه أن يكون الوجود المقيد واجبا . فإن الوجود المطلق إنما يقتضي وجوبَه لا وجوبَ الوجودات المقيدة؛ وليس المقتضى لوجوب الوجود المطلق كونه وجودا مطلقا؛ ولو كان المقتضى لوجوب الوجود المطلق كونه وجودا مطلقا، لم يلزم اقتضاءَ كونِ الوجودِ المقيدِ وجودَ الوجوب الوجودُ(١) المقيد .

الوجه السادس

لو كان الوجودُ المطلق واجبا لكان كل وجود واجبا ، لأن الوجوب الذاتى يكون مشتركا بين جميع أفراد واجبِ الوجود بذاته .

والجواب عن هذا الوجه أن الوجوب الذاتى قد يكون من اللوازمُ الخاصة بالوجود المطلق دون الوجودات المقيدة ؛ فإن الماهية قد يلزمها ما لا يلزم شيئا من أفرادها كما عرفت .

الوجه السابع

لو كان الوجود المطلق واجبا، لكان كلُّ ماهيةٍ واجبة الوجود بذاتها، لأن الوجود صفة ، والماهية ذات ؛ ومتى كانت الصفة واجبة ، فالذات واجبة بطريق الأَوْلَى .

---

(١) ت : الموجود .

والجواب عن هذا الوجه أن الوجود الذى هو صفة للماهية هو وجودها الخاص بها . وأما الوجود المطلق المشترك بين جميع الماهيات فهو ليس بصفةٍ لشىء من الماهيات ، بل مجرَّدٌ عنها بأسرها ، وهى تعيُّنات له إذا تعلق بواحدة منها وُجِدَتْ ما دام متعلقا بها . فإذا انقطع التعلق عدمت تلك الماهية . أو نقول : الوجود صفة للماهية فى العقل لا الخارج ، < وهو فى الخارج[1] > نفسها ومتقدّم عليها أو معها .

الوجه الثامن

لو كان الوجود المطلق واجبا لكان حقيقة الواجب هى الوجود المطلق ؛ وهو أَوْلى التصوّر بالكُنْه ، فيكون تصوّره تعالى بكُنْهِهِ بديهيا ، وهو خلاف ما أجمع عليه جميعُ العقلاء .

والجواب عن هذا الوجه أن الموجود فى العقل من الوجود المطلق القائم بذاته فى الخارج عاريا عن جميع المحال والماهيات ووجوداتها ، جهةٌ من جهاته المحاطة المحصوره ، لاذاته المحيطه الحاصرة ؛ فإنها لغايه ظهورها ، بهرت العقول فعجزت عن إدراكها . وفيه نَظَر : إذ لابدّ[2] من كون بعض الأشياء متصوَّرًا بالكُنْه بديهةً ، والوجود المطلق أظهرُ الأشياء ، فيكون تصوّرُه بالكُنْه ضروريا . أو نقول : تصوره تعالى ضرورى ، والمجهول هو التصديق بكون ذلك المتصوّر < واجبَ الوجود بذاته لا تصوّر ذلك المصوّر[3] > الذى هو الوجود المطلق . وفيه نظر : إذ يلزم أن يكون الواجب متصوّرا

(١) ناقصة فى ص . (٢) فى ص : إذ لا يكون من كون بعض الأشياء ...

(٣) الزيادة عن ع .

بالكُنْه بعد العلم بأنه تعالى هو الوجود المطلق، بل وقبله أيضا . أو نقول : نحن لم نَدَّع أن الوجود المطلق حقيقةُ واجب الوجود بذاته ، بل صدقُ إيجاب أحدهما على الآخر ، وهو لا يستدعى كونَ أحدهما حقيقة الآخر . وفيه نظر : فإن الوجود المطلق متى كان واجبا كانت حقيقة الواجب الموجودة فى الخارج ليست إلا الوجود المطلق ، وكانت متصوّرة بكنهها لتصوّره بكُنْهه ، بل الجواب منعُ الإجماع المذكور لقول الشيخ [٧٥] المُكاشِف غوثِ الأقطاب فى « الفصوص » : فالخلق معقول ، والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود ؛ وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود .

الوجه التاسع

الوجود المطلقُ عامٌّ ؛ والعامُّ لا وجود له فى الخارج ، بل فى العقل ؛ فلا يكون الوجود المطلق واجبا .

والجواب عن هذا الوجه أنه ليس بصحيح على القول بوجود المثل ، وهو ظاهر ؛ ولا على القول بنفيها ، فإن الوجود العام بمعنى طبيعة الوجود[(١)] موجود فى الخارج وإن لم يكن موجودا فيه بقيد العموم .

الوجه العاشر

قولُ الوجود على الجزئيات بالذات ، وقولُه على الكليات بالعرض ، ومطلقُ الوجود كلّيٌّ . فلو كان الوجود المطلق واجبًا لكانت أشخاص الممكنات أولى منه تعالى بالوجود ، وهو مُحال .

---

(١) فى ظ : طبيعة الوجود < وطبيعة الوجود > موجود ...

والجواب عن هذا الوجه أنّا لا نُسَلِّم أن الأشخاص أولىٰ بالوجود من الأنواع ، بل الأمرُ بالعكس لاستمرار وجود النوع وعدم استمرار وجود الشخص ، بل النوع قد يوجد فى الخارج بدون كل واحد من أشخاصه المادية عند القائلين بوجود المُثُل على الوجه المشهور الذى نقله الشيخُ عنهم .

الوجه الحادى عشر

لو كان الوجود المطلق واجبًا حتى كان البارى تعالى هو الوجود المطلق، لكان البارى تعالى كليا، فلم يكن فاعلا لشىء من أشخاص الممكنات، لأن المعلول الشخصى إنما تكون عِلَّتُه شخصًا لا كليا .

والجواب عن هذا الوجه أن الكلى الموجود فى الخارج مجردا فيه عن الهيولى ، واحدٌ فيه بوحدة شخصية عقلية . والواحد بالوحدة الشخصية العقلية يجوز أن يكون فاعلا لوجودٍ ذى وحدة شخصية : عقلية أو غير عقلية .

الوجه الثانى عشر

لو كان الوجود المطلق واجبا حتى كان البارى تعالى هو الوجودَ المطلق ، لم يكن عاقلا لذاته وللأشياء ؛ لأن العاقل لذاته وللأشياء يجب أن يكون جزئيا حقيقيا ، والوجود المطلق كلى ، والكلى يمتنع أن يكون عالما بشىء من الأشياء .

والجواب عن هذا الوجه أن العاقل إنما يجب كونه موجودًا قائما بذاته مجردا عن الهيولى تجريدًا تاما بوحدة عقلية . والكلى على القول بالمُثُل يكون كذلك . فيجوز كونه عاقلا .

الوجه الثالث عشر

لو كان البارى تعالى هو الوجودَ المطلق لم يكن موصوفا بشىء من الصفات الثمانية التى هى : الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام والبقاء ، لأن الموصوف بها إنما يكون جزئيا حقيقيا ، والوجودُ المطلق ليس بجزئى حقيقى .

الوجه الرابع عشر

لو كان البارى تعالى هو الوجودَ المطلق لم يكن غنيا ولا مَلِكا ولا جَوَادًا ، لأن الموصوف بأحد هذه الثلاثة إنما يكون شخصا ، والوجود المطلق ليس بشخص .

الوجه الخامس عشر

لو كان الإله تعالى هو الوجود المطلق لم يكن معبودا ولا مدعُوًّا لجلب نفع أو دفع[1] ضر . لأن المعبود أو المدعوّ إنما يكون شخصا . والوجود المطلق ليس بشخص .

والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة أن الموصوف بالصفات المذكورة إنما يجب كونه واحدا بوحدة عقلية . والوجود المطلق على القول بوجود المثل يكون واحدا فى الخارج بوحدة عقلية ، فيجوز كونه موصوفا بالصفات المذكورة .

الوجه السادس عشر

قد يخطر ببالنا الإلهُ تعالى مع الغفلة عن الوجود المطلق ، و بالعكس ، فلا يكون أحدهما الآخر ؛ فلا يكون الوجود المطلق واجبَ الوجود لذاته .
وهو المطلوب .

---

(١) رفع : ت ١ .

[٧٦] الوجه السابع عشر

لو كان الوجود المطلق هــو البارى تعالى لكان التصديق بأحدهما عين[1] التصديق بالآخر. وليس كذلك، لوجود التصديق بأحدهما مع التكذيب بالآخر.

والجواب عن هذين الوجهين أن كل واحد منهما إنمـا يدل على مطلق التغاير بين الوجود المطلق و بين واجب الوجود بذاته ، لا على وجود المباينة بينهما . ونحن نقول بتغايرهما، فإنا إنّما ندّعى صدق إيجاب أحدهما على الآخر لاتحادهما من جميـع الوجوه . والشيئان الصادق إيجاب أحدهما على الآخر قد يُتَصوّر أحدهما مع عدم تصوّر الآخر، وقد يُصَــدَّق[2] بوجود أحدهما مع التكذيب بوجود الآخر .

الوجه الثامن عشر

لو كان الوجودُ المطلق واجبًـا ، لكان الواجبُ متعــدِّدَ الجزئيات . وهو شِرْكٌ .

والجواب عن هــذا الوجه أنه لا يلزم من صدق واجب الوجود بذاته على الوجود صدقُه على جزئياته لعُقْــمِ الشكل الأوّل ، والكبرى مهملة. فلا يلزم كون واجب الوجود بذاته متكثر الجزئيات .

الوجه التاسع عشر

الوجود المطلق ليس بمنحصر فى شخص واحدٍ، و واجبُ الوجود بذاته منحصر فى شخص واحد ، فليس الوجود المطلق بواجبٍ.

---

(١) عن : ت ١ .   (٢) فى ظ : والتصديق .

والجواب عن هـذا الوجه أن كبرى القياس المذكور لا تصدق كليةً[1] عندنا ، فلا يُنْتِج أن الوجود المطلق ليس بواجب الوجود لذاته ، لعقم الشكل الثانى ، والكبرى جزئية .

الوجه العشرون

لو كان الوجودُ المطلق موجودا فى الخارج لكان له وجودٌ آخر ، فيُنْقَل الكلام إلى الوجود الآخر ، ويلزم التسلسلُ .

والجواب عن هـذا الوجه أن وجودَ الوجودِ المطلِق نفسُـه ، فلا يلزم التسلسلُ . وإن كان غيرَه فهو إنما يكون غيره بالاعتبار . والتسلسل فى الأمور الاعتبارية ليس بمحال .

الوجه الحادى والعشرون

لو كان الوجود المطلق واجبا لكان ذاتيا لجميع[2] ما عداه من الموجودات . إذ لو كان عرضيًا لهـا لاحتاج إليها ، فكان ممكنا ، هذا خِلْف . وإذا كان ذاتيا لهـا ، كان جنسا ، لكونه أعمَّ الذاتيـات حينئذٍ . ولو كان جنسا لهـا لكان جنسا عاليا وكان الجنس العالى واحدا وهـو محال ، لأن ذلك الجنس إن كان جوهرا لم يكن جنسَ الأعراض ، بل كان الجوهرُ جنسًا له . وإن كان عَرَضـا لم يكن جنسَ الجواهر ، فلا يكون الوجود المطلق واجبـا . وهو المطلوب .

---

(١) كليا : ص ، ت ، ت ١ .   (٢) ت ١ : بجميع .

والجواب عن هـذا الوجه أنّا لا نُسَـلِّم أن ذلك الجنس العالى إذا كان جوهرًا لم يكن جنسَ الأعراضِ[١] ، بل يكون الجوهرُ جنسا له لاحتمال كون الجوهرية من لوازمـه الخاصة بمـا هيته دون أفراده ، ولا أنّ[٢] الجوهر يكون جنسا له ، فإن الجوهر ليس جنسا لكل جوهر حتى لنفسه ولفصول أنواعه ، بل للجواهر الخمسة فقط .

الوجه الثانى والعشرون

الوجـودُ والمـاهية متغايران فى العـلم بهما ، فهمـا : إما موجودان ، أو المـاهية موجودة دون الوجـود ، أو بالعكس . فإن كان الأوّل فهما : إما أن يتحدا أو يتغايرا . فإن اتحدا كانت عللُ المـاهية بعينها عللَ الوجود ، وهو محال . وإن تغايرا[٣] فلا بد من قيام أحدهما بالآخر، وإلا لم يكن أحدهما موصوفا بالآخر . فإما أن يقـوم الوجود بالمـاهية فيـلزم تقدّمُ المـاهية على الوجود بالوجود ، وهو محال لامتناع تقدّم الشىء على نفسه؛ أو تقوم المـاهية بالوجود فيلزم تأخر المـاهية عن الوجود بالوجود ، وهو محال لاسـتحالة تأخر الشىء عن نفسه . وإن كان الثالث لم يكن لشىء من الأشياء ماهيةٌ فى الخارج ألبتةَ، وهو باطل بالضرورة ، فتعين الثانى ، فلا يكون الوجودُ المطلق واجبا لامتناع كون الواجب معدوما .

والجواب عن هـذا الوجه أنّا نختار ان المـاهية والوجود موجودان فى الخارج مُتَّحدان فيـه ، لكن اتحادهما فى الخارج لا يستلزم اتحاد عللهما

(١) فى الأصلية : عرضيا ، والتصحيح عن ت ١ . (٢) فى صلب النص وفى ت ١ : لأن ، وفى الهامش وفى ع ما أثبتناه . (٣) فى الأصلية : تغاير ، والتصحيح عن ت ، ت ١ ، ع .

ضرورةَ تَغايُرهما فى العقل . وليس اقتضاءُ اتحادهما الخارجى لاتحاد عللهما أَوْلَى من اقتضاء تغايرهما(١) العقلى لتغاير عللهما. وأيضا المراد بالوجود فى الترديد إما الوجود المطلق أو الوجود المقيد . فإن كان الوجودَ المطلق، فلا نُسَلِّمُ أنه [٧٧]لابدّ من قيام أحدهما بالآخر. وعلى تقدير تسليم ذلك فنختار أن الماهية قائمةٌ بالوجود المطلق . قوله : فيلزم تأخر الماهية عن الوجود بالوجود وهو محالٌ لاستحالة تأخر الشيء عن نفسه — قلنا(٢): الوجود المتأخَّر عنه هو الوجود المطلق ، والوجود المتأخِّر هو الوجود المقيد ، ولا امتناع فى تأخر الوجود المقيد عن الوجود المطلق . وإن(٣) كان الوجودَ المقيد ، فلا يلزم من وجود الماهية فى الخارج دونه وجودُها فيه دون الوجود المطلق ، فلا يلزم عدمُ الوجود المطلق فى الخارج ، فلا يلزم عدمُ كون الوجود المطلق واجبًا . فلا يتم هذا الوجه .

الوجه الثالث والعشرون

الوجود المطلق نسبة؛ والنسبة تحتاج إلى المنتسِبين، وهما ههنا : الماهية ، والخارج أو الذهن ؛ والمحتاج ممكن ؛ فلا يكون واجبا .

والجواب عن هذا الوجه أن الوجود المطلق ليس بنسبةٍ ، بل النسبة إنما تلحق الموجودات الخاصة .

الوجه الرابع والعشرون

الوجود المطلق لابدّ من كونه وجودَ شيءٍ فى العقل أو فى خارجه ؛ فهو عَرَض نسبي ؛ فكيف يكون واجبا ؟ !

---

(١) تغايرهما : مكررة فى ت ١ . (٢) ت ١ : قلها .

(٣) فى الأصلية وفى ت، ت ١ ، ع : فإن ، والتصحيح عن ظ .

والجواب عن هذا الوجه أنه لو صح، لكان وجود الواجب زائدًا عليه، وهو باطل؛ بل الوجود الذى هو أعم من وجود الممكن لا يلزمه العروض للماهية. وإذا كان كذلك فإذا أخِذ موجودًا فى نفسه قائمًا بذاته، فلِمَ لا يجوز أن يكون واجبا؟

الوجه الخامس والعشرون

الوجود المطلق نسبة؛ والنسبة أمر اعتبارى؛ فيكون أمرًا اعتباريًا، فلا يكون واجبا.

والجواب عن هذا الوجه أن المقدّمتين ممنوعتان: أما الصغرى(١) فلأنّا قد نتصوّر الوجود موجودا فى نفسه من غير أن نتصوّره وجودًا لشىء؛ وأما الكبرى فلأن النسبة أمر حقيقى عند المشائين وعند الإشراقيين أيضا. وإنما جعلها أمرا اعتباريا صاحبُ الإشراق، ولا عِبرة بقوله، فإن من النِّسَب والإضافات ما نعلم بالضرورة أنّا لا نخبر عنه، بل نجده، لكن النسبة خفيّة الوجود لضعف وجودها بسبب كثرة احتياجها؛ فإنها مع احتياجها إلى موضوعها الذى هو المنسوب تحتاج إلى المنسوب إليه. ولئن قال: جاعِلُها اعتبارية يجعلها موجودةً لكنه يجعل فاعلَها المدرك الذى يعتبرها، وهى مع ذلك <تكونُ>(٢) موقوفة على أمور وشروط أخرى. فإذا أُدْرِكَتْ وحُكِم بها على شىء عند وجود الشرائط كان الحكم صادقا؛ بخلاف الأمور الفَرْضية، فإنها لا تفتقر إلى وجود شرائط وارتفاع موانع، بل هى قد تكون ذواتٍ؛

---

(١) ت ١: الصغير.

(٢) الزيادة عن ع، ت ١.

والأمور الاعتبارية إنما تكون صفات، وتألُّف الأمر الفَرْضى لا يكون مطابقًا لتألُّف رُكْنَىْ التألُّف بحسب نفسيهما[١]، وتألُّف الأمر الاعتبارى يكون مطابقا لتألُّفهما بحسب نفسيهما[١] على معنى أن تألفــه التقييدى إن كان إيجابيا كان تألفهما بحسب نفسيهما[١] إيجابيــا ، وإن كان ضروريا كان تألفهما بحسب نفسيهما[١] ضروريا ؛ وعلى هذا القياس .

فنقول: الإنسان بل الحيوان الأعجمى يدرك وجود صفة الولدية لذات الولد، والحيوان ليس فاعلا لذلك الوجود بطبع أو اختيار أو قَسْر بالبديهة، بل الصادر من المعتبر ليس إلا حكمه على الذات بالصفة .

الوجه السادس والعشرون

لو كان الوجود المطــلق واجبًا لم يكن موجِدًا لشىء من وجودات الممكنات .

والجواب عن هذا الوجه أنه كما أن الحيوان مثلا باعتبارِ جزءٍ[٢] ومقــدِّمٍ ممتنعُ الحمل على الإنسان ، وباعتبارٍ آخر صحيحُ الحمل عليه ، فـلِمَ لا يجوز أن يكون الوجودُ المطلق باعتبارٍ فاعلًا للوجود المقيد ممتنِعَ الحمل عليه، وباعتبارٍ آخر متحدا مع الوجود المقيد صحيح الحمل عليه ؟ !

---

(١) ت ١ : نفسهما .

(٢) مشكولة فى الأصلية وفى ت : باعتبا رجزءً . وهو خطأ .

البحث الثانى

فيما يمكن أن يحتج به على أن الوجود المطلق يحتمل أن يكون واجب الوجود بذاته . وهو من وجوه :

الوجه الأوّل

[٧٨] الوجود المطلق لا يقبل العدم ، وإلا لزِم من قبوله إياه كونُه وجودا معدوما ، وهو أولى الاستحالة .

وهذا الوجه باطل ، لأنَّا لا نُسَلِّمُ استحالة صيرورة (١) الوجود معدوما ؛ فإنه إذا انتفى زيد ينتفى وجوده : فصار وجودُه معدوما .

الوجه الثانى

الوجود المطلق واحد الحقيقة ؛ وقابل العدم ليس بواحدها ؛ فالوجود المطلق لا يقبل العدم ألبتةَ . وهذا الوجه باطل ، لأن قابل العدم قد يكون واحدَ الحقيقة كزيد وكالإنسان . فكبرى القياس المذكور من الشكل الثانى إنما تَصْدُقُ جزئيةً ، فهو عقيم .

الوجه الثالث

لو قَبِل الوجودُ المطلق العدَم أو العدمُ المطلقُ الوجودَ (٢) لكان الشىء مع وجوده بالفعل موصوفا بنقيضه ؛ وهو باطل بالضرورة .

---

(١) ت ١ : ضرورة . (٢) الكلمات الأربع الأخيرة مشكولة فى الأصلية .

وهـذا الوجه أيضا[1] باطل، لأن أحد النقيضين قد يُحْمَل على الآخر بالاشتقاق أو المواطأة كما يُحمل الكلىُّ على مفهوم الجزئى مطلقا . ولئن قال : مطلق الجزئى لا يوصف بالكلى من حيث هو نقيضه ، فنقول : اتصاف الموجود بالمعـدوم يحتمل أن يكون أيضا كذلك . وهـذه الوجوه الثلاثة ذكرها كمال الدين عبد الرزاق الكاشى رحمه الله فى «شرح فصوص الحكم» ، وقال بعـد الفراغ من بيان إنه يمتنع أن يقبل شيء من الوجود والعدم المطلقين الآخَر ، بل القابل لهما — يعنى للوجود[2] والعـدم — هو الأعيانُ ، وأحوالُـها الثابتة فى العالم العقلى تظهر بالوجود وتخفى بالعدم ، وهو صريحٌ فى أن المعدوم شيءٌ فى حال العدم ، وهو ليس بشىء[3] .

الوجه الرابـع

لو قبل مطلقُ الوجود العـدمَ[4] — ، وهو لازمٌ[5] للوجود الواجبى ، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ، وإمكانُ وجودِ الملزوم يستلزمُ إمكانَ وجـود اللازم — لأمكن عدمُ الواجب تعالى ، وهو محال .

وهذا الوجه فيه نظر ، لأن مطلق الوجود قد يقبل العـدم بالنسبة إلى ذاته دون ذات الوجود الواجبى .

الوجه الخـامس

الوجود هو ليس بممتنع ، وهو ظاهر ؛ ولا ممكن ، وإلا لكان[6] له علة مُـوجِدة ، فهى إما ماهيتـه أو أحد أفـراده أو خارج عنهمـا . والأول

---

(١) باطل أيضا : ع . (٢) الوجود : ت ١ . (٣) تحتها تفسير لها هو «يعنى : مُحال» ؛ وفى ت ١ ، ع : فهو ليس بشىء . (٤) مطلق والعدم : مشكولتان فى الأصلية . (٥) عن ع ، ت ، ت ١ ؛ وفى الأصلية : ألزم . (٦) كان : ع ، ت ١ .

يستلزم كون الشيء علة لنفسه بلا دور ، والثانى يستلزم كونَه علةً لنفسه مع الدَّوْر ، والثالث يستلزم كونَ المعدوم مؤثِّرًا فى الموجود . واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان ، فيكون الوجودُ المطلق واجبَ الوجود بذاته . وهو المطلوب .

وهذا الوجه سمعته من الأستاذ رحمه الله (١) . وفيه نظر ، لأن الانفصال الحقيقى إنما يجب تحقيقه بين المواد الثلاث بالنسبة إلى الواحد الشخصى . وأما بالنسبة إلى الكلى الطبيعى فقد تجتمع المواد الثلاث فيه بأن يكون بعض أفرادِه واجبا ، و بعضها الثانى ممكنا ، و بعضها الثالث ممتنعا. فإن الطبيعة إنما توصف بالمتقابلات باعتبار أفرادها دون نفسها . وأيضا نختار أن طبيعة الوجود ممكنةٌ وأنَّ عِلّتَها بعضُ أفرادها وهو الوجود الواجبى ، ولا نُسَلِّمُ تقدُّمَها عليه بالطبع؛ و إنما يجب سبقها إياه طبعا لو كانت ذاتية له ، وهو باطل عندهم لقولها عليه بالتشكيك. وأيضا لم لا يجوز أن تكون العلةَ الفاعلية للوجود المطلق ليست بنفسه ولا بشيء من أفراده ، بل إحدى الحقائق المنعوتة (٢) بالوجود ، فلا يلزم كونُ المعدوم مؤثِّرًا فى الوجود ؟

ويمكن الجواب عن النظر الأول بأن الطبيعة فى الخارج واحدةٌ كما تقدّم ، وكل واحد لابدّ من اتصافه بإحدى المواد الثلاث دون الأُخْرَيين . وعن الثالث : بأن حقيقة العلة إنما تُوجِد حقيقةَ (٣) المعلول بشرط وجود حقيقة العلة . فلو كان بعضُ الحقائق المنعوتة بالوجود علةً فاعلية للوجود

---

(١) فى هامش الأصلية : «أى شمس الملة مظفر رحمه الله» ؛ وفى ت تحت لفظ الأستاذ : « شمس مظفر » .

(٢) ت ا : المبعوثة . (٣) هذه الكلمة والتى تسبقها مشكولتان فى الأصلية .

المطلق [٧٩] لكان بعض أفراده — وهو وجود تلك الحقيقة — علة له ، فلا يخرج هذا الاحتمال عن الأقسام المذكورة .

الوجه السادس

لو كان وجودُ الوجود[1] المطلق من غيره ، لكان ذلك الغيرُ قبل الوجود بالوجود ؛ هذا خُلف . وهذا الوجه فيه نظر ، لأن الفاعل إنما يجب سبقه المفعولَ بوجوده الخاصّ به ، لا بمطلق الوجود . ويجوز تقدّم بعض أفراد الوجود المطلق على الوجود المطلق بالوجود الخاص بذلك الفرد وهو نفس ذلك الفرد ، أعنى الوجود الواجبي .

الوجه السابع

لو قَبِل الوجودُ المطلقُ العدَم ، لكان الوجود ماهية ؛ هـذا خُلف .

وهذا الوجه فى غاية الضعف ، لأن الوجود والماهية من الأمور الاعتبارية ، فيجوز عروض كل واحدٍ منهما للآخر وحملُه[2] عليه بالمواطأة .

الوجه الثامن

القولُ بوجود المُثُل الأفلاطونية حـقٌّ كما تقـدّم ؛ ومن المحتمل أن يكون الوجود المطلق نوعا حقيقيا للوجودات المقيـدة ، إذ امتناع قبـول الذاتى الشدّةَ والضعفَ ممنوعٌ . وما ذكروا فى بيانه لا يفيده . فيمكن كون مطلق الوجود موجودا واحدا فى الخـارج مفارقًا لجميـع المحالّ والمـاهيات والوجودات ، محمولاً بالمواطأة على كل واحد من الوجودات المقيـدة وعلى

---

(١) فى الأصلية ، وفى ت ١ : وجود وجود المطلق .

(٢) فى الأصلية : لحمله .

مجموعها فى جواب ما هو حتى يكون تمـام حقيقة الوجود الواجبى ، فيكون واجب الوجود بذاته أيضا .

وهـذا الوجه باطل ، لأن دليلهم على امتناع قبول الذاتى الشـدّة والضـعف فى غاية الإحكام ولا بأس بذكره وذكر ما قيل عليـه والجواب عنه ليُعلم استحكامه . فنقول : الذاتى لا يحتمل الشدّة والضعف لأن القدْر المُعْتَبَر منـه فى تقويم الذات إن زال عنـد الضعف بَطَلَ الذاتُ ، فيكون الضعف بطـلانا ، هـذا خُلف . وإن لم يَزُلْ ، كان الزائل من عوارض الذات ، فيكون الضعف فى بعض عرضياتها دون ذاتياتها[1] ، وهو المطلوب .

واعتُرِضَ عليـه بأنه لو صَحّ ، لم تقبـل الكيفيةُ الشـدَّةَ والضعف بعين المقدّمات المذكورة ، لأن المقدار المعتبر من الحرارة فى تقويم الحرارة إن زال عند الضعف كان الضعف بطلانا ، وإلا كان الضعف فى < بعض[2] > عرضيات الحرارات دون ذاتياتها .

وجوابه أن مُطْلَق الحرارة عَرَضِىٌّ للحـرارات ، والنقض الإجمالى المذكور إنمـا يصح لو كان ذاتيا لهـا . فإن قلتَ : الخـط نفس الطول ، والطول يحتمل الشـدّة والضعف ، فالخط يحتملهما[3] ، وهو ذاتى للخطوط ، فالذاتى يحتملهما[3] — قلتُ : الخط غير الطول ، لأن الطول والقِصَر من مقولة المُضاف ، والخط من مقولة الكمّ . فإن قلتَ : المقدار يقبل الزيادة والنقصان وهما نفس الشدّة والضعف ، والمقدار ذاتى للمقادير ، فالذاتى يحتمل الشدّة

---

(١) فى الأصلية و ت ١ ، ع : ذاتيها ، والتصحيح عن ت ١ .

(٢) الزيادة عن ع ، ت ، ت ١ ، وعن هامش الأصلية .

(٣) يحتملها : ت ١ .

والضعف — قلتُ : لا نسلم أن الزيادة والنقصان نفس الشـدّة والضعف <والشدة والضعف> سلمناه، لكن لا نسلم احتمال المقادير الزيادة والنقصان فى نفس المقدار، بل هى إنما تحتملهما عند نسبة بعضها إلى بعض فى قدر ما قُدّراً[1] به واشتملا عليه، <لا>[2] فى المـاهية المقدارية. أو نقول: المقدار قد يؤخذ من حيث هو مقدار بالذات ، وقد يؤخذ من حيث هو مقدار بالعَرَض ، والمقادير إنمـا تحتمل الزيادة والنقصان فى الثـانى الذى هو عَرَضى لهـا ، لا فى الأوّل الذى هو ذاتى لها. فإن قلتَ : الكيف يحتمل الشدّة والضعف وهـو ذاتى للكيفيات ؛ قلت : الكيفُ نفسُه لا يحتملهما ، بـل بعض أنواعه يحتملهما بالنسبة إلى أفراده ، وهو يكون عَرَضيا لهـا . وإن كان الكيفُ ذاتيا له كالبياض والسواد فإن الكيف ذاتى لهما يقع عليهما بالتساوى وهما عَرَضيان لأفرادهما يقعان عليها [٨٠] بالتشكيك . فإن قلتَ : الحساس والمتحرك بالإرادة يحتملان الشدّة والضعف مع أنهما ذاتيان لأنهما فصل . قلتُ : الفصل :"ذو النفس الحيوانية"، لاهما . فإن قلتَ : لِمَ لا يجوز أن يكون احتمال الذاتى الشدّةَ والضعفَ بسبب اشتمال الأشدّ على مثل الأضعف[3] وزيادةٍ وكون المزيد والمزيد عليه متساويين فى المـاهية ومساويين لمجموعهما فيها. قلتُ : لمـا ذكرنا من البرهان على امتناع قبول الذاتى الشدّةَ والضعف، ولأن المـاهية القابلة للشدّة والضعف على الوجه المذكور لتعدد أفرادها يجب أن تكون مادته ، فإن كان محـل المزيد والمزيد عليه واحدا

---

(١) مشكول فى الأصلية .

(٢) ناقصة فى ت ، ت ١ ، ت والأصلية . وموجودة فى ع .

(٣) تحت الواو شرح هو : « أى مع » ، فى الأصلية .

بعينــه ، اجتمع المِثْلان وهو مُحال ؛ وإن كان كثيرا كانا شخصين لا شخصا واحداً أقوى من كل واحد منهما بانفراده فى الماهية، وتكون زيادة الأشدّ على الأضعف فى العــدد وحده . فإن قلتَ : لا نُسَلِّمُ أن تعدّد أفراد النوع الواحد إنما يمكن بتعــدّد القابل لإمكان كـونه بشىء آخر أيضا كاحتمال الشدّة والضعف حتى يكون <وجود>[١] زيدٍ ووجود عمرو متعدّدين بتعدّد المــواد، ووجودات المفارقات متعدّدة بالشــدّة والضعف مع اتحــاد جميع الموجودات[٢] فى تمام الحقيقة كما عند القائلين بزيادة وجود الواجب على ماهيته. قلتُ : ما ذكرنا من الدليل يمنع من قبول النوع الشــدّةَ والضعف ، ومن تفاوت أشخاصه فيه، ويوجب كون الأشــدّ والأضعف مختلفين بالماهية بالضرورة، فلا يتوجّه ما ذكرتم .

الوجه التــاسع[٣]

ذكر المحقق[٤] أن الصادر عن الفاعل هو الوجود . وأما المــاهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل، تابعةٌ له فى الخارج، متبوعةٌ له فى العقل، وهو صريح فى أن الوجود أمرٌ حقيقى والمــاهيةَ اعتبارٌ عقلى . فالموجودات الخارجة عند التحقيق شىءٌ واحد هو مطلق الوجود ؛ والمــاهيات تعيُّنات له يختلف بها عند العقل وجوداتٍ خاصــةً[٥] هى الأعيان الخارجة .

وهذا الوجه فيــه نظر ، لأن مراد المحقق بكون المــاهية تابعة للوجود من حيث الوجــود ومتبوعة له من حيث العقــل أن صــدور وجودها من

---

(١) الزيادة فى هامش الأصلية وفى ت ١ ، ت ، ع . (٢) المودات : ت ١ وهو تحريف ظاهر . (٣) الوجه السابع : ت ١ ، وهو غلط . (٤) تحتها : « خواجه » فى الأصلية . وفى ت : «طوسى» ، أى : نصير الدين الطوسى . (٥) مشكولتان فى الأصلية .

الفاعل بالذات وصدورها نفسها منه بالعرض ، فإنه غنى بالصادر الوجود المترجح على العدم، لا الموجود المترجح وجوده على عدمه .

الوجه العاشر

كل نوع له تعينٌ يمتاز به عن سائر الأنواع مع قبوله التعينات المتقابلة[1] . فالوجود المطلق ماهيةٌ واحدة ممتازةٌ بوحدتها[2] فى الخارج عن سائر الماهيات مع قبولها الوحدات المتباينة . وكل من قال بذلك قال بأن الوجود المطلق واجب الوجود لذاته ، فيكون الوجود المطلق واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب .

فإن قلتَ : القولُ بذلك[3] لا يستلزم القولَ بهذا[4] ، فإن القائل بالمثل يقول بالأول دون الثانى ، فلا نُسَلِّم أن كل من قال بالأول قال بالثانى .

فنقول : استتباع القول بالأول للقول بالثانى ، وإن لم يكن لزوميا ، لكنه اتفاق بشهادة الاستقراء . والقائلون بالمُثُل من الحكماء لا يقولون بالأول ، فإنهم إنما يقولون[5] بالمثل للأنواع دون الأجناس فضلا عن الطبائع المُشَكِّكة .

الوجه الحادى عشر

الواجب تعالى عبارة عن الوجود ، فهو عبارة عن الوجود مطلقا ، أو عنه مع قيد ؛ والثانى يستلزم التركيب ؛ فَتَعَيَّنَ الأول ، فيكون الوجود المطلق واجبا . وهو المطلوب .

---

(١) تحتها فى الأصلية : «أى الشخصيات» ؛ وهى فى ت ١ : المقابلة . (٢) ت ١ : بوحدتها .

(٣) فى هامش الأصلية : «أى الوجود المطلق ماهيته ممتازة بوحدتها فى الخارج عن سائر الماهيات مع قبولها الوحدات المتباينة» .

(٤) فى هامش الأصلية : «أى الوجود المطلق واجب الوجود بذاته» .

(٥) يقول : ت ١ .

وفى هـذا الوجه نظـر ، لأن الواجب تعـالى ليس عبارة عن مطـلق الوجود، ولا عنه مع قيد ، بل عن وجود آخر بسيط معروض للوجود المطلق، وهو الوجود الواجبى .

الوجه الثـانى عشر

الموجود مطلقا لا يقبل العدم ، وإلا كان الموجود المطلق معدوما ، وهو مُحـالٌ بالبديهة . وإذا كان مطلق الوجود واجبا [٨١] كان مطـلق العـدم ممتنعا ، فكان(١) الممكن منحصرا فى الوجود والعدم المقيدين، ومطلق العدم فى الممتنع ، ومطلق الوجود فى الواجب .

الوجه الثالث عشر

القول بالمثل حَقٌّ كما تقدّم . فالوجود أو الموجود معنى واحدٌ خارجىٌّ مجرّد عن المـادة مقولٌ على كل وجود أو موجود يوجب رفعُه رفعَ كلِّ شىء، فيكون مقدَّما بالطبع فى الخارج على كل ما عداه من الموجودات، فلا يكون شىءٌ علةً(٢) له ، بل يكون هو علةً لكل شىء، فيكون الوجود المطلق أو الموجود المطلق واجبا وكل الموجـودات شخصًا واحدا معقولا ، وهـو نفس القول باجتماع الضدّين والنقيضين كما هو مشهور عن بعض المُوحِّدين(٣) .

الوجه الرابع عشر

لو صدق قولنا : الوجودُ(٤) المطلق أو الموجود المطلق معـدوم ، ومعَنَا مقدّمةٌ صادقة فى نفس الأمر وهى قولنا : البارى تعالى وجودٌ أو موجود — لصدق قولُنا : البارى تعالى معدوم ، وهو مُحال .

---

(١) ت : وكان . (٢) مشكولتان فى الأصلية .

(٣) أى القائلين بوحدة الوجود . (٤) ت ١ : قولنا : المطلق أو الموجود المطلق .

وجوابه أن الشكل الأوّل إنما ينتج والكبرى كليةٌ . والقياس المذكور تكذِبُ كُبراه كليةً .

الوجه الخامس عشر

كل ما عدا الموجود المطلق أو الوجود المطلق فإن تصوّره مشتمل على تصــوّر كل واحد منهما ، ومسبوق بتصــوّر كل واحد منهما ؛ فيكونان ذاتيين لغيرهما من الموجودات ، فلا يكون شيء منها فاعلا لأحدهما ، فيكون كل واحد منهما واجبا . ولئن قال : تقــدّم تصوّر الوجود المطلق على تصوّر الأشــياء من حيث سبقتها (١) بالزمان لا بالطبع ، فلا يكون ذاتياً لها ، فيمكن كونُ بعضها فاعلًا له . وكيف لا يكون عرضيا لها مع عدمه أعمَّ خواصّ الذاتي الثلاث (٢) وهي امتناع الرفع ؟ !

فنقول : تصوّره متقدّم بالطبع على تصوّرها من حيث وجودُها ، وهي موجودة من حيث وجودُها ، لا من حيث ماهيتها ، لأن المــاهية أمر اعتباري ، والوجودَ أمرٌ حقيقي عندنا (٣) .

ولئن قال : كيف يكون الأمر كذلك والمــاهية ذات والوجود صفة لها ؟

فنقول : يمكن أن يكون قولنــا : المــاهية موجودة كقولهم : رجل لابن وتامرٌ (٤) والبياض ذو محل .

---

(١) ص ، ت ، ع : شيئيتها .

(٢) في هامش الأصلية : « وهي امتناع الرفــع ووجوب الإثبات والتقــدّم في الوجودين والعــدمين (أي الذهني والخارجي) لكن بالنسبة إلى جزء واحد » (ما بين قوسين موجود أيضا في الهامش) .

(٣) في هامش الأصلية : « أي عند الموحدين » .

(٤) في الأصلية : « تاجر » ، والتصحيح عن ع .

ولئن قال : نحن نعلم بالبديهة أن قولنا : الإنسان موجود ، كقولنا : الإنسان ضاحك ، لا كالأمثلة المذكورة[1] . فنقول : لِمَ لا يجوز أن تكونَ الماهياتُ نفسَ الوجودات الخاصة وتكونَ الوجوداتُ الخاصة متخالفةً بالماهيات ومخالفةً للوجود المطلق بالماهية ويكون وقوع الوجود عليها باعتبار ما تتفق فيه ، ووقوع الماهية عليها باعتبار ما تختلف فيه ؟ والحمل[2] العرضى فيما يكون المحمول غير مشتق لا يقتضى افتقار المحمول إلى الموضوع ، فيمكن أن يكون الوجود المطلق موجودا فى نفسه ، قائما بذاته شيئا واحدا فى الخارج، مجردا عن جميع المحالّ والماهيات، مشتركا بين جميع الوجودات والموجودات فى الخارج — كما هو رأى القائلين بوجود المثل — غير معلولٍ لشيءٍ منها ، بل يكون كلٌّ ما سواه معلولاً له[3] . ولئن قال : هم إنما جعلوا الوجود المطلق واجبا ؛ وليس جعل الوجود المطلق واجبا أَوْلَى من جعل الموجود المطلق أو غيرِه من الأمور العامة واجباً . فالقول بأنه واجبٌ دون غيره من الأمور العامة تحكمٌ محض . وإن جُعِل اثنان من الأمور أو أكثر واجبًا ، لَزِم تعدُّدُ الواجب وهو باطل . فنقول : اثنينية الوجود المطلق والموجود المطلق اعتبارية ، فلا يلزم من وجوبهما تكثُّرُ الواجب تعالى، بل لو كان كلُّ واحد من الأمور العامة واجبَ الوجود لذاته، لم يلزم تكثُّرُه تعالى ، فإنها واحدة بالذات ، وإن اختلفت بالاعتبار . لكن كل ما عدا الوجود منها يشتمل على تركيب ما ، وإنما يصير موجودًا بالوجود ،

(١) ت ١ : المذكور .

(٢) فى الأصلية تحت اللفظة : « وهى الخصوصيات » .

(٣) فى الأصلية تحت اللفظة : « أى : الموحدون » .

فلذلك لم يكن شيءٌ منها واجبَ الوجود بذاته إلا الوجود المطلق ، فإنه لا تركيبَ[1] فيه ألبتةَ ، بل هو موجود بذاته أزلًا وأبدًا .

الوجه السادس عشر

أطلق الأنبياءُ والأولياءُ الواجبَ تعالى على كل شيء من الأناسى والأعضاء وغيرهما . أما الأنبياء : فللحديث المشهور عن أبي هُرَيْرَةَ رضى الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلعم : إن الله تعالى قال : «مَنْ عادَى لى وَليا فقد آذنتُه بالحرب ، وما تَقَرَّبَ إلىَّ عبدِى بشيءٍ أحبَّ إلىَّ مما افترضتُه عليه ، وما يزال عبدى يتقرَّبُ إلىَّ بالنوافل حتى أُحِبه ، فإذا أحببتُهُ كنتُ سمعَه الذى يسمع به وبَصَرَه الذى يُبْصِر به ويدَه التى[2] يبطش بها ورجْله التى[2] يمشى بها . وإن سَألَنى أعطيتُه ، وإن استعاذنى لأُعيذَنَّه » . وأما الأولياء ، فأكثر من أن يُحْصىٰ . وإذا كان كذلك فلا بد من كونه تعالى أعمَّ الأشياء . وليس ذلك إلا الوجود المطلق . فيكون الواجبُ تعالى هو الوجود المطلق ؛ وهو المطلوب .

الوجه السابع عشر

صحة إطلاقه تعالى على جميع الأشياء : إمّا لحلوله فيها ، أو لاتحاده بها ، أو لكونه أعمها . والأول باطل ، وإلا احتاج إليها فتعدّد بتعدّدها ؛ وهو مع بطلانه إنما يوجب صحة الإطلاق مجازا لا حقيقة .

---

(١) فى ت ١ محرفة هكذا : لا يركنب .

(٢) ت ١ : الذى .

والثـانى مُحال لامتناع الاتحاد ، فإن الاثنين إن عُدما أو عُدِم أحدهما فلا اتحاد . و إن بَقِيا موجودين و بالضرورة الذاتية بل الأزلية[1] أو ما دام مفهومُ كلٍّ واحد منهما نفسَ مفهومه — > و[2] < ليس شيء منهما نفس الآخر — كانا اثنين لا واحدا بالبديهية . فتعينَ الثالث ، فيكون الواجب تعـالى هو الوجود المطلق ، وهو المطلوب . والحق أن إطلاقه تعالى على الأشياء مجاز ، وأن سبب رؤية الأولياء كُلَّ شيءٍ إياه تعالى هو بَهْرُ نورِ معرفتِهِ عينَ العقل عن رؤيتها .

والحمد لله بدءا وعودا ، والصلاة على محمد وآله دائمـا وسرمدا .

< قـد وقع الفراغ من تحرير هـذه النسخة الشريفة المباركة العزيز فى أواخر رجب المُرَجَّب يومَ السبت وقت ضحوة الكُبْرى فى بلده التى هى بروسا على يدَ العبد الضعيف النحيف المحتاج إلى رحمة ربه اللطيف : محمد بن مصطفى ابن موسى الأبابلوغى المشتهر بالصوفى ، غفـر الله له ولهما وأحسن له و إليهما و لجميـع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات ، الأحياء منهم والأموات . آمين يارب العالمين . تاريخ سنة : ثلاث وثلاثون وثمـانمائة من هجرة النبي>[3]

(١) ع : الأولية . (٢) الزيادة من ع

(٣) هذه الزيادة موجودة فى الأصلية فقط .

— ١ —

المخطوطة رقم ٥٩ مجاميع م بدار الكتب المصرية

هذا المجموع يتضمن الرسائل التالية :

١ — رسالة تتعلق فى بيان المركبات التى لا مزاج لها فى الجو ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشى زاده ؛ كتبها باللغة التركية ، نفعا للأنام ، ونفعها للخواص والعوام . وفيها يتحدث عن : نوع أول : بخار ، دخان ، هواء ، سحاب ، مطر، ثلج ، برد، ضباب ، طل ، صقيع ، رعد ، برق ، صاعقة ، شهاب ، ذؤابة ، أذناب ، نيازك ، ذات القرون ، علامات ، حريق ، ريح حار ، ريح بارد ، ريح سموم ، إعصار، زوابع، قوس قزح ، هالة ، طفاوة . نوع ثانى : تكوّن جبال وأحجار . نوع ثالث : زلزلة، سبب مياه ، عيون جارية ، عيون راكدة ، آبار ، قنوات ، سبب عذوبة ماء ، سبب عدم عذوبة ماء .

[و ١ — و ٣ ب]

٢ — رسالة تتعلق على بيان المثـل الأفلاطونية والمثـل المعلقة والفرق بينهما ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشى زاده .

[و ٤ ب — و ٥ أ]

٣ — رسالة تتعلق بأحوال الإشراقيون (كذا !) ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشى زاده .

[و ٥ أ — و ٦ ب]

٤ — رسالة تتعلق فى بيان منازل القمر ومكثه فيها ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشى زاده .

[٥ ب]

٥ — رسالة فى المقولات العشرة تأليف إبراهيم قصاب باشى زاده .

[٥ — ب]

٦ — رسالة تتعلق على أحوال الرؤيا ، تأليف إبراهيم قصاب باشى زاده .

[٦ ب — ٧ أ]

والمجموع مكتوب بخط فارسى جميل وحواشيه مذهبة ومحلى بثلاثة رسوم تزويقية فى أوّل الرسالة الأولى وأوّل الرسالة الثانية وفى نهاية الرسالة الأخيرة . وفيه تحريف فى بعض المواضع .]

رسالة فى المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما
لقصاب باشى زاده

[٤] بسم الله الرحمن الرحيم

< و > بعد ، حمدا < له > سبحانه وحده ، وصلاة وسلاما على من لا نبىَّ بعده . فيقول الفقيرُ إلى آلاء ربه القدير ، إبراهيمُ المدعو بين أترابه بقصاب باشى زاده :

هذه رسالة تتعلق على بيان المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما .

فاعلم أن الموجود الخارجى إما واجب لذاته ، أو ممكن لذاته . والممكن ، إن احتاج إلى موضوع ، فعَرَضٌ ، وإلا فجوهر . والجوهر ، إن قَبِل الإشارة الحسية ، فمادّى ، وإلا فمجرد . والمجرّد إما مؤثر ، أو مدبِّر . فالأول : العقول الطولية العشرة . وتأثيرها بمعنى كونها مشروطة[1] لتأثير الحق تعالى لِما بُرْهِن على أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله تعالى . والثانى : إما مدبِّر للأجرام العلوية ، وهى النفوس التسعة الفلكية — قال الشيخ فى « النجاة » وفى « الشفاء » إن النفوس الفلكية قُوًى جسمانية منطبعة فى المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية ؛ وصرح فى « الإشارات » بأن لها نفوسًا مجرّدة بمنزلة نفوسنا الناطقة ؛ — أو مدبر للأجرام السفلية : فإما لأنواعها وهى المثل الأفلاطونية ، أو لأشخاصها وهى القوى الطبيعية الثامنة .

---

(١) ص : مشروطا .

أما المثــل الأفلاطونية بجوهر مجرد ، < من > عالم العقول ، مدبر لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتهـا ، حتى إن الذى لنوع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدُّهْنَ والشَّمَعَ إليها ويسمونه « رَبّ النوع » عنـد الإشراقيين[١] ، و « بالطِّباع التـامة » عنـد المشائين[٢] ، ويعبر[٣] عنه فى لسـان الشرع الشريف « بملك الجبـال » ، و « ملك الأمطـار » ، و « ملك البحار[٤] » . وقال بعض من الإشراقيين[١] : المثل الأفلاطونية جوهر مجرد ، لها هيئاتٌ نورية ، إذا وقع ظله فى هذا العالم يكون منه المِسكُ مع رائحته والسُّكَّر مع طعمه أو الإنسان مع اختلاف أعضائه .

وأما المثل المُعَلَّقة فواسطة كالمرآة بين عالم المحسوس والمعقول ، ينطبع عليها من عالم العـلو فوقها ومن عالم السفل تحتها ؛ وفيها لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات [ه] والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح — مثالٌ قائمٌ بذاته . فإن جميع < ما > يرى فى المنـام ويُتخيَّل فى اليقظة ، بل يُشاهَد فى الأمراض وعنـد غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التى لا تحقق لها فى عالم الحس — كلها من عالم المثل . وفيها مدن ، ومن جملة تلك المدن : جابُلْقَ ، وجابُرْصَ ، وهورقليا ذات العجائب . ونقل العـلامة[٥] الشيرازى فى شرحه على « حكمة

---

(١) ص : الإشراقيون .

(٢) ص : المشائيون .

(٣) ص : بغير .

(٤) ص : النجار .

(٥) ص : علامة .

الإشراق » حديثا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ؛ إلا أن جابلق وجابرص من عالم عناصر المثل ، وهورقليا من عالم أفلاك المُثُل .

والفرق بينهما أن المُثُل المعلَّقة ليست مُثُل أفلاطون ، لأنها من عالم الأشباح المجردة : منها ظُلْمانية ومنها نُورانية ؛ وأما مُثُل أفلاطون < ف > نورية من عالم العقل ، تتعلق بجميع أبدان النوع مدبِّرًا ، ولا تتألم بتألمها ، بخلاف النفس الناطقة .

— ٢ —

[٤٥٦] رسالة فى تحقيق المثل الأفلاطونية لبيوك زاده(*)

زعم البعض أن < ال > مثل الأفلاطونية عبارة عن الصور المعلقة لا فى مكان، الثابتة فى عالم الأشباح، المتوسطة بين عالمى(١) العقل والحس، لأنه أكثر تجردا من العالم الحسى(٢)، وأقل تجردا من العقول . فإنهم أثبتوا أربعة عوالم(٣) : عالم التجرد المحض ، أى الحضرة الإلهية ، وعالم الأنوار والعقول ، وعالم المثال والخيال ، وعالم الحس والشهادة(٤) . ومظاهر تلك الصورة قد تكون الأجسام [٤٥٧] السفلية(٥) ، وقد يكون الخيال وغيره من القوى الجسمانية . وتلك الصور موجودة قائمة بنفسها ، والصور المعلقة غير متعلقة بمكان وجهة كالمجردات، حتى إنه ترى صورة مثالية لشخص واحد فى مرايا متعددة ، بل فى مواضع وأمكنة متكثرة كما يحضر مَلَكٌ واحد فى ألف مكان لقبض الأرواح ؛ ومن هذا القبيل(٦) حضور بعض الأولياء فى زمان واحد فى أماكن متعددة غربية وشرقية . ففى عالم(١) المثال تترقص الأجساد وتتجسد الأرواح . كذا فى "الفوائد" للخاقانى(٧) ونسبه أحمد الحريرى فى حاشية الجلال .

(*) عن المخطوطة ٢٢٤ مجاميع تيمور، وهى تشتمل على ٥٤ رسالة فى ٦٠٢ صفحة أكثرها تأليف بيوك زاده (منلا ابراهيم كوزى بيوك زاده) ، وهذه الرسالة له أيضا . والمخطوطة تختلف تواريخها بحسب الرسائل وهى بخطوط عدة . أما رسالتنا هذه فكتبت فى سنة ١٢٦٩ هـ فى أواخر جمادى أولى .

(١) ن : علم ... عاليم . (٢) ن : الحس . (٣) ن : أربع عواليم .

(٤) ن : الشاهادة . (٥) ن : الصفلية . (٦) ن : القبل .

(٧) ن : الخاقانى .

لكن هـذا فى المثل الأفلاطونية غلط مشهور ، بل إنّ زعم أفلاطون أن لكل نوع طِبْقَ نوعه شخصًا موجودا فى الخـارج باقيا مستمرًا أزلا وأبداً حالَ كونه مجرّدًا عن المُشَخِّصات واللواحق[1] الخارجية ،وتُسَمَّى تلك الأشخاص المُثُلَ الأفلاطونية . واستَدلَّ عليه بأن هذا المجرد جزء مشترك بين الماهيات[2] المخلوطة الموجودة . وضعفه ظاهر : لأن المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لايوجد فى الخارج ، لأن الوجود الخـارجى أيضا من العوارض الخارجية وقد فرض مجرد <ا> عنها . وأما كون هـذا الشخص المجرد جزءا مشتركا[3] بين المـاهية المخلوطة ففاسد ، لأن المـاهية المجردةُ تباين المخلوطة . كذا فى شرح « الطوالع » لساجقلى زاده[4] .

---

(١) ن : اللوحق . (٢) ن : ماهيات . (٣) ن : جزء مشترك .

(٤) له عـدّة رسائل فى مخطوطنا هـذه منها رسالة فى إباحة قتـل الكلاب المؤذية (ص ٤٠٢ — ص ٤٠٤) ، ورسالة العلماء والأئمة (ص ٤٠٧ — ص ٤٠٨) ، ورسالة السرور والفرح (ص ٥٢١ — ص ٥٣٥) .

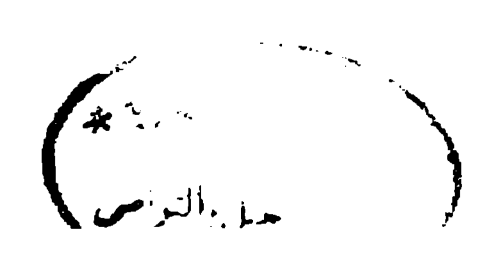
فهرس الأعلام الواردة فى النص

(ا)

(ج)

(ح)

(خ)



(م)

(ن)

فهرست أسماء الكتاب الواردة فى النص

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى

(ا) مبتكرات

(١) الزمان الوجودى	(٣) مرآة نفسى [ديوان شعر]
(٢) همـوم الشباب	(٤) الحـور والنـور

(ب) دراسات أوربيـة

(١) الموت والعبقرية	(٢) قلوب الفلاسفة

خلاصة الفكر الأوربى

(١) نيتشـه	(٥) أرسطو
(٢) اشـبنجلر	(٦) ربيع الفكر اليونانى
(٣) شـوپنهور	(٧) خريف الفكر اليونانى
(٤) أفلاطون	(٨) برجسون

(ج) دراسات إسلاميـة

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية	(٤) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى
(٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام	(٥) أرسطو عند العرب
(٣) شخصيات قلقة فى الإسلام	(٦) المثل العقلية الأفلاطونية

(د) ترجمات — الروائع المائة

(١) أيشندورف: من حياة حائر بائر	(٥) جيته : الأنساب المختارة
(٢) فوكيه : أُنْدين	(٦) هيلدرلن : هيپريون
(٣) جيته : الديوان الشرقى	(٧) نيتشه : زرادشت
(٤) بيرن : أسفار اتشيلد هارولد	(٨) رلكه : صحائف مالتى برجه

⁂

كَمُلَ طبع كتاب "المثل العقلية الأفلاطونية" بمطبعة دار الكتب المصرية في يوم الثلاثاء ١٥ ذو القعدة سنة ١٣٦٦ (٣٠ سبتمبر سنة ١٩٤٧) م

محمد نديم
مدير المطبعة بدار الكتب
المصرية

(مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٦/٢٩/١٠٠٠)